Taha PARLA

Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm

The Social and Political Thought
of Ziya Gökalp

Yayına Hazırlayanlar
Füsun Üstel / Sabir Yücesoy

Bölüm IV

Sosyal ve Siyasal Felsefesi

"Hars" ve "Medeniyet"

Gökalp'in doğrudan felsefe üzerine sistematik çalışmaları ya da yazıları yoktur; bunun tek istisnası, zaman içinde not ettiği ve ölümünden sonra *Çınaraltı Konuşmaları* adıyla yayımlanan felsefî düşünceler olmuştur. Ele aldığı temel konular, toplumsal, siyasal, ekonomik ve kültürel sorunlardı. Uriel Heyd'e göre felsefeyle ilişkisi, kendi öğretilerinin kuramsal temellendirilmesi için gerekli olanla sınırlıydı. Heyd'e göre Gökalp felsefeye fazla ilgi duymayışını, "her zamanki gibi", yani içinde yaşamış olduğu toplumun özelliklerine dayanarak açıklamıştır.[1] Gerçi Gökalp, Türkiye'deki koşulların spekülatif bir düşünsel etkinlik olarak felsefede uzmanlaşmayı teşvik edici nitelikte olmadığı görüşündeydi; siyasal ve ekonomik sarsıntılarla karşı karşıya olan bir toplumda aydınların, pratik sorunlara kuramsal cevaplar bulma çabasında yoğunlaş-

1 Uriel Heyd, *Foundations of Turkish Nationalism* (London, 1950), s. 43. Ayrıca bkz.: "Felsefî Türkçülük", *Türkçülüğün Esasları* (İstanbul, 1976), s. 172-173.

maları gerektiğine inanıyordu. Ama Heyd'in yorumu, Gökalp için felsefenin de, siyasal ve toplumsal kuramın da, ulusal canlanmaya yönelik pratik etkinliğin araçlarından ibaret olduğunu biraz fazla vurgulamaktadır.[2] Çünkü Gökalp'in toplumsal ve siyasal öğretileri sadece analitik nitelikte değildi; toplum, siyaset ve ahlak felsefesine dayanan güçlü normatif öğeleri de barındıran bir kuram oluşturuyordu. Bu bakımdan Gökalp'in felsefeyi ikincil saydığı yolundaki bir yorum pek de doğru değildir. Ayrıca, analizi pratiğe tâbi kılmış ya da kuramsal yaklaşımlarını siyasal değişimlere uydurmuş da değildir. Kuramların akılcı bir anlayışla ve nesnel koşullara göre değerlendirilmesi gerektiğini açıkça savunmuştur ama, salt toplumsal gerçeklikten yola çıkarak, değer yargılarını bir yana iten bir kurama ulaşmayı amaçlamamıştı. Asıl yapmak istediği, bu ikisini birleştirmekti. Bu çabası bazen tutarlılığı kuşku götürür biçimler almışsa da, bu bakımdan idealizmle pozitivizmin bir sentezine varmak istemiş başka Avrupalı düşünürlerden fazla farklı değildir.

Gökalp'in siyasal-toplumsal kuramının özü ve öncülleri nelerdir? Kendisi, kuramının adını Türkçülük-İslâmcılık-Çağdaşlaşmacılık olarak belirlemiştir. "İçtimaî Mefkûre"sini ise tek bir cümleyle özetlemiştir: "Türk milletindenim, İslâm ümmetindenim, Garp medeniyetindenim."[3] Yani Gökalp'in girişimi, bazılarının tümüyle uzlaşmaz ve uyuşmaz sayabileceği, bazılarının ise ancak kaçınılmaz çelişkilere razı olunarak birleştirilebileceğini düşünebileceği ulusal, dinsel ve Batılı düşünsel gelenekleri tek bir kuramda toplamaya yöne-

2 Heyd, *op. cit.*, s. 43.
3 "Garba Doğru", *Türkçülüğün Esasları*, s. 51-65; s. 65.

likti. Bence buradaki en zayıf halka İslâm'dır ama, Gökalp'in düşünsel çabasının kapsamlı bir şekilde değerlendirilerek, bu konuda kolaycı yaklaşımlara düşülmemesi gerektiği kanısındayım. İleride belirtmeye çalışacağım üzere, Gökalp'te din, ikincil görünüyor.

Gökalp'e göre Türk milliyetçiliği, kültürel bir ideali ve toplumsal dayanışma ve birliğin temelini oluşturacak bir yaşam felsefesini temsil ediyordu. Aslında Gökalp, bunun her türlü milliyetçilik için de geçerli olduğuna inanmıştı. Onun milliyetçiliği, ırkçı ve yayılmacı olmayan, eşitlikçi bir milliyetçilikti. Aynı şekilde, İslâmiyet'ten aldıkları da, ortodoks öğretiler değil, tasavvuftan kaynaklanan, siyasal değil ahlaksal yönelimli, ve yine toplumsal dayanışmayı güçlendirici öğelerdi. Gökalp'in toplum modelinde Türkçülük kültürel normu, İslâm da ahlaksal normu oluşturuyordu.

Gökalp'in değişimli olarak kullandığı Batılılaşma ve Çağdaşlaşma (Muasırlaşma) ise, Avrupa kapitalizminin bilimsel, teknolojik ve sınai başarılarıyla eşanlamlıydı ve ulusal canlanma programının bir parçasını oluşturuyordu. Batı bilimi Gökalp'in gözünde toplum bilimlerini, özellikle sosyoloji, siyaset ve ekonomiyi de içermekteydi. Solidarist korporatizm ise hem toplumun bilimsel bir açıklamasını, hem de felsefî bir toplum modelini sağlıyordu. Son tahlilde Gökalp'in modeli, bir tür idealist pozitivizmdi: yöntemi pozitivist anlamda bilimseldi, normatif kuramı ise Marksist sosyalizm ve liberal kapitalizmin karşıtı olan korporatist kapitalizmin bir alt-türü olan solidarist korporatizmdi. Gökalp bu kurama "içtimaî mefkûrecilik" adını vermişti.

Gökalp'in toplumbilim kuramının kökeninde, onun Batı'ya atfettiği ikinci bir anlam daha yatmaktadır. Çağdaş Batı uygarlığı (ve bu arada toplum bilimleri) artık liberal kapitalist toplum modeliyle ve bunun ekonomik ve siyasal örgütlenişiyle özdeş değildi Gökalp için. Liberalizmin bireyi, piyasa mekanizmasını ve temsilî parlamenter demokrasiyi öne çıkaran klasik teorisi artık eskimişti, anakronikleşmişti. Üstelik bu saptama Gökalp'e özgü değildi. Birçok Avrupalı korporatist eğilimli yazar, özellikle yüzyılın dönemecinde aynı yargıyı paylaşmaktaydı. Bu da, Gökalp'in belli düşünür ve yazarlara duyduğu yakınlığı açıklamaktadır. Ayrıca, Avrupa'da olduğu gibi Türkiye'de de, korporatist görüşleri somut olarak uygulama çabaları, I. Dünya Savaşı'nın sonunu beklemek zorunda kaldıysa da, bunların kuramsal temelleri 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar uzanmaktadır. (Bkz. IV. Bölüm, 4. Başlık.)

Gökalp'in yaptığı, kapitalist Batı uygarlığının bilimsel ve teknolojik boyutunu, onun, analitik ve felsefî bir toplum modeli olan, liberal rasyonelinden ayrıştırmak olmuştur. Gökalp birine hayranlık duymuş, diğerini ise eleştirmiştir. Bu bakımdan, kapitalizmi liberalizmden ayırmak ve kapitalist uygarlık için solidarist (dayanışmacı) faşist ya da proto-faşist biçimler alabilen yeni bir rasyonel oluşturmak isteyen birçok Avrupalı düşünürün yanında yer almıştır. Batı kapitalizminin (daha doğrusu, liberal burjuva uygarlığının) kültürel ve teknolojik başarılarını öven Marks'ın tersine, Gökalp, bu ikisini ayrıştırmış ve kapitalizmin teknolojik akılcılığının, liberal mantığından ayrı olarak da varolabileceğini düşünmüştür. Kapitalizmin farklı, sözde daha yüce ve daha insancıl bir ussal temeli saydığı korporatizme yönelmekle, çok sayıda Avrupalı

kuramcıyla aynı eğilimi paylaşmıştır. Tabii, Gökalp'in ve diğerlerinin yönelttiği eleştirilerin konusu, kapitalizmin aksiyomatik öğelerinin ta kendileri değildi.

Türk ve İslâm geleneklerine uygun düşen bir dayanışmacılığın Avrupa dayanışmacılığıyla uzlaştırılabilirliği üzerine, belirtilmesi gereken bir şey daha var. Gökalp tüm yerel geleneklerle Avrupa solidarizminin kestirme bir sentezini denemiş olsaydı, bu, gerçekten de uzlaşmaz öğelerin bir karışımından ibaret kalırdı. Ama Gökalp, Türk kültürü ve İslâm tasavvufunun belli bir yanı, komünalizmi ile Avrupa'nın solidarist korporatizminin bunlara karşılık düşen öğeleri arasında olası bir uyumluluk bulmaya çalışmıştır. Bunların tümünde de birey, kendi bireyciliğini törpüleyerek toplum içinde asıl kimliğine kavuşur. (Tabii, faşizmde eriyerek ve silinerek.)

Ziya Gökalp Türk milliyetçiliği, İslâm tasavvufu ve Avrupa korporatizmi sentezini, "kültür" (hars) ve "uygarlık" (medeniyet) arasındaki ayrıma dayandırmıştır. "Üç Cereyan" (1912)[4] adlı makalesinde, Türkçülük, İslâmcılık ve Çağdaşlaşmacılık'ın birbirleriyle çelişen idealler (mefkûreler) olmadığını, çünkü her birinin farklı bir ihtiyaca cevap verdiğini ileri sürmektedir. Çağdaşlaşma, Batı'nın bilimsel, teknolojik ve sınai uygarlığını izleme anlamını taşıyor, Avrupa'nın "hayat tarzını" ve "ahlakî değerlerini" uyarlamayı gerektirmiyordu. Avrupa teknolojisinin aktarılmasından da ibaret değildi, daha çok, Avrupa'dan "bağımsız" olabilmeyi içeriyordu.[5] Kısacası Gökalp'in istediği, kültürel bir aşağılık duygusuna yer vermeyen, savunmaya yönelik bir modernleşmeydi.

4 "Üç Cereyan", *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak* (İstanbul, 1976), s. 9-17.

5 *Ibid.*, s. 16.

Gökalp eğitim üzerine bir dizi makalesinde (1916)[6], bazı işlevsel tanımlar getirmiştir:

"Bir kavmin vicdanında yaşayan "kıymet hükümleri-jugements de valeurs"nin mecmuuna, o kavmin "hars-culture"ı denilir. Terbiye, bu harsı, o kavmin fertlerinde "ruhî melekeler" hâline getirmektir. Bir kavmin zihninde yaşayan "şe'niyet hükümleri-jugements de réalités"nin mecmuuna, o kavmin "fenniyat-technologie"ı denilir. Talim, bu bilgileri o kavmin fertlerinde ruhî itiyatlar hâline getirmektir."[7] Dolayısıyla kültür, uygarlığın ahlakî ve estetik boyutu, bilim ve teknoloji ise bilişsel ve maddi boyutlarıdır. Gökalp'in kullanımında bu karşıtlık, bazen biraz da yanıltıcı bir biçimde, kültür ve uygarlığa, daha doğrusu ulusal kültür ve uluslararası uygarlığa indirgenmektedir.[8]

Gökalp, kollektif vicdana (*maşeri vicdana*) ve dolayısıyla ulusal kültüre uygun düşen değer yargılarını ve kurumları, canlı gelenekler sayar. Bu uyumu göstermeyenleri ise "toplumsal fosiller" olarak adlandırır. Kültür ve uygarlık doğru bir biçimde canlı ve ölü kurumlardan ayırdedilmezse, ulusların yaşamında ikilikler ortaya çıkar. Örneğin Gökalp, 19. yüzyıl Türkiyesi'nde iki uygarlık (Arap-Fars ve Avrupa uygarlıkları) ve bir kültür (Türk kültürü) bulur. Yüzyılın dönümündeyse,

6 *Millî Terbiye ve Maarif Meselesi* (İstanbul, 1972) adlı kitapta yeniden yayımlanmıştır.

a. "Millî Terbiye, I", *Muallim*, 15 Temmuz 1916, no. 1; *Millî Terbiye*, s. 1-9.

b. "Millî Terbiye, II", *Muallim*, 15 Ağustos 1916, no. 2; *Millî Terbiye*, s. 9-17.

c. "Terbiyenin Gayesi, I", *Muallim*, 15 Eylül 1916, no. 3; *Millî Terbiye*, s. 17-24.

d. "Terbiyenin Gayesi, II", *Muallim*, 15 Ekim 1916, no. 4; *Millî Terbiye*, s. 24-31.

7 *Millî Terbiye*, s. 1.

8 Yanıltıcıdır, çünkü Gökalp, "medeniyet"i hem geniş anlamda (pozitif bilimler, teknoloji ve sanayi) hem dar anlamda (yalnızca teknoloji ve sanayi) kullanma eğilimindedir.

üçüncü bir uygarlığın, Eski Türk uygarlığının da bu uyumsuz karışıma eklendiğini söyler. Türkçülük akımının kimi yandaşları, çok uzun süredir kullanılmayan eski Türkçe sözcüklerin, kollektif vicdanda yer etmiş ve böylece Türk dilinde sağlamca kök salmış olan Arapça ve Farsça kökenli sözcüklerin yerini almasını savunmuşlardır.[9] Gökalp ise, Türk dilinin arılaşma hareketindeki aşırılıkları benimsemediği gibi, ulusal kültürün sürekliliğini engelleyeceği gerekçesiyle Arap alfabesinden Latin alfabesine geçilmesi önerisine de karşı çıkmıştır. Bir yandan da, eğitimin ulusal kültüre dayandırılmasını savunmuş, çağdaş eğitim ilkelerinin zorunlu olarak ancak en uygar ve güçlü Batı uluslarında bulunabileceği görüşünü reddetmiştir. Ona göre bu ilkeler, eğitime değil, uygarlıkla bağlantısı bulunan eğitim teknikleri düzeyine aittir. Bu yüzden de eğitim reformu, kültürün uygarlık uğruna terk edilmesini değil, tam tersini gerektirir.[10]

Gökalp, "Hars Zümresi, Medeniyet Zümresi" (1918)[11] adlı makalesinde, konuya biraz daha açıklık getirmiştir. İki tür toplumsal grup ve bunlara denk düşen iki yargı dizisi vardır. Ahlakî zorunluluklar, hukukî kurallar, estetik görüşler, "idealler" vb. gibi değer yargıları özneldir, görecelidir ve her

9 *Ibid.*, s. 3-5. Ayrıca "... Acem medeniyetine prestij eden bir adam millî harsı duyamayacağı gibi, eski Türk medeniyetine hayran olan bir kimse de bugünkü Türk harsını anlayamaz."

10 *Ibid.*, s. 15. Gökalp'in, bireyin daha ulusal olduğu oranda, yani millî harsı içselleştirdiği oranda, bireyleşmesinin ve kişilik gelişiminin daha sağlıklı olduğu şeklindeki görüşüne de dikkat ediniz (s. 21-22).

Gökalp, adeta, ulusal eğitim anlayışının bireylerin kişiliğini ezdiği yolunda ileride gelecek kimi eleştirileri baştan karşılarcasına, şunu vurgulamaktadır: Tüm eğitimin amacı kişiliğin serbestçe gelişmesidir, ama bunun ön koşulu da ulusal kültürdür.

11 "Hars Zümresi, Medeniyet Zümresi", *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*, s. 29-36.

kültürel grup (*hars zümresi*) için özgündür. Oysa bilimsel doğrular, örneğin tıp bilgisi, ekonomi, mühendislik, ticaret ve tarım teknikleri, mantıksal ve matematiksel kavramlar ve benzerleri nesneldir, mutlaktır ve uygarlık gruplarına (*medeniyet zümrelerine*) aittir. Gökalp'e göre, toplum üzerine çözümlemelerinde Gabriel Tarde, daha önemli olgular olarak uygarlık gruplarını ve bilişsel yargıları vurgulamış, Emile Durkheim ise, daha doğru bir yaklaşımla, kültürel grupları ve ahlakî yargıları öne çıkarmıştır.[12] "Kültür içindeki birey", "toplumsal vicdan"daki normları, değerli idealler olarak içselleştirir ve bunlara itaat eder. "Uygarlık içindeki birey" ise, bir "toplumsal akıl"ın mantıksal çerçevesi içinde düşünür.[13]

Başka bir deyişle, olgusal yargılarla bunların bilimi, esas olarak, ulaslararası nitelikte olan uygarlık düzeyinde yer almaktadır. İdealler ve bunların felsefesi ise, esas olarak, ulusal nitelikte olan kültür düzeyindedir. Bu mekanizma aracılığıyla Gökalp, uluslararası uygarlık bütünlüğü içindeki ulusal kültürel çeşitlilik görüşüne varır. Her ulusun yaratıları ve erdemleri, uluslararası topluluğun zenginlik ve çeşnisine katkıda bulunur. Uluslararası topluluğun bir özelliği de, uluslar arasındaki eşitlik ve barıştır. Yine de Gökalp, –bir ölçüde Ferdinand Tönnies'in (1885-1936) "toplum"dan ayırdettiği "topluluk" kavramını anımsatan[14]– ulusal kültür grubunu uluslararası

12 *Ibid.*, s. 29-30

13 *Ibid.*, s. 31.

14 Ferdinand Tönnies, *Community and Society* (London, 1955). Durkheim da, "mekanik" ve "organik" dayanışma/solidarite kavramlarını oluştururken, Tönnies'in Gemeinschaft ve Gesellschaft arasında yaptığı ayırımdan etkilenmişti. Ancak bir farkla: Alman organizmacı geleneğinden gelen Tönnies için, toplumsal örgütlenmenin daha eski biçimi olan Gemeinschaft, daha "organik" ve daha "doğal" olandır. Buna karşılık, Fransız Aydınlanması'nın mirasçısı Durkheim, dayanışmanın modern biçimini daha "organik" ve daha "ilerici" bulmaktadır (Bkz. Lewis Coser, *Masters of So-*

uygarlık grubundan iyice ayırmış, gözden kaçırılmasını önlemek istemiştir. Böylece çevrimi tamamlamakta ve hatta uygarlık grubunda da topluluk niteliğine yaklaşan bir boyut bulmaktadır. Bu görüşünü, "Medeniyet" (1918) adlı şiirinde şöyle dile getirmiştir:

> "Medeniyet, beynelmilel yazılacak bir kitab;
> Her faslını bir milletin harsı teşkil edecek."[15]

Gökalp'e göre kültürle uygarlık, bir ulusla bir başka ulus, ya da milliyetçilik, din ve uluslararası topluluk arasında içkin bir çelişki yoktur. Bunlar, birbirlerinden ayırdedilmeleri gerekmekle birlikte, ulusal yaşamdaki işlev, konum ve düzeyleri karıştırılmadıkça, savunulmaya değer idealler olarak, birarada bulunabilirler.[16] Benzerlikle, kültür grubunun da kendi içindeki ikincil gruplar ve bunların normlarıyla da gerilimleri olabilir, ama temelde bir uyuşmazlık yoktur. Bunlar da bir uyuma ulaştırılabilir.[17]

Tam bir "uyum teorisyeni" olan Gökalp için, bir ulusal kültürle diğer uluslar ya da uluslararası uygarlık arasındaki gerilimler de aslında gereksizdir, çünkü bunların her biri farklı bir düzeyde farklı bir ihtiyaca cevap vermektedir. Dolayısıyla, Gökalp'e göre, Türkler için hem bir Türk-İslâm kültürünü amaçlamak, hem de aynı zamanda kendini çağdaş uygarlığın aklı, bilimi ve teknolojisi ile donatmak mümkündü.[18] Avrupa uluslarının Hıristiyan enternasyonalizminin bir par-

---

ciological Thought (New York, 1971), s. 155). Gökalp ise, Tönnies'e "hars" açısından, Durkheim'a "medeniyet" açısından yakın düşmektedir.

15 *Yeni Hayat* (İstanbul, 1941), 20.

16 *Millî Terbiye*, s. 33.

17 *Ibid.*, s. 34.

18 *Ibid.*, s. 36.

çasını oluşturması gibi, Türk ulusu da, İslâm uygarlığının bir parçasını oluşturuyordu. Ne var ki Gökalp, çağdaş bilim ve teknolojinin gelişimi sonucunda, enternasyonalizmin dinsel ölçütünün artık yerini pozitif bilime bıraktığını düşünüyordu. "Ümmet"in enternasyonalizmin ya da uluslararası uygarlığın ölçütü olmaktan çıkmasıyla, din artık yalnızca bir ahlak ve toplumsal dayanışma biçimi hâline gelmişti.[19]

Gökalp, Tanzimat modernleşmeciliğinin, Türkçülüğü reddedip İslâmiyet'i de önemsemeyerek, çok-dinli bir Osmanlıcılığa yönelmekle yanlış yola sapmış olduğunu düşünüyordu. Ona göre Tanzimat'ın kültür politikası, Türkçülüğü Osmanlıcılığın temel direği saymış olsaydı ve Batı kültürünün geleneksel değerler hilafına eleştirisiz kabulünün bir sonucu olan "kozmopolitanizm", yani enternasyonalizmin yanlış bir biçimi yerine İslâmiyet'i benimseyebilseydi, belki çelişkilerinden kurtulabilecekti. Tanzimat'ın ölümcül hatası, milliyetçilik idealinin, artık çağın itici gücü olduğunu görememekten kaynaklanıyordu.[20]

Gökalp'e göre, dinsel ahlak da dahil olmak üzere ulusal kültürün önemi, onun bireye, toplumsal dayanışmaya dayanan bir toplum temeli sağlayabilme işlevinde yatmaktadır. Ulusal kültür (hars), birlik ve dayanışma duygusunu güçlendirir; uluslararası uygarlık (medeniyet) ise, eğer bu duygu düzeyiyle bilişsel düzey karıştırılacak olursa, solidariteyi tehlikeye düşürebilir. "Hars ve Medeniyet" (1918)[21] adlı makalede Gökalp, ulusal toplumun kültürünü, "dayanışma yaratan ve toplumun

19 "Üç Cereyan", *loc cit.*, s. 14-15, 17.

20 *Ibid.*, s. 15.

21 "Hars ve Medeniyet", *Yeni Mecmua*, 1918 (60); *Hars ve Medeniyet* (Ankara, 1972), s. 1-9.

bireylerini birbirine bağlayan kurumların toplamı" olarak tanımlamıştır. Kültürel kurumların tersine, uygarlık kurumları, "bir cemiyetin üst tabakasını başka cemiyet üst tabakalarına" bağlar.[22] Kültür, bir toplumdaki halkla seçkinler arasında bağlayıcı bir öğe iken; uygarlık, paylaşılmadığı takdirde, bölücü bir öğe oluşturur.

Gökalp, kültür ve uygarlık açıkça ayırdedilip bunların düzeyleri birbirine karıştırılmadığında, bir ulustaki pek çok "sosyal ikiliğin" saptanabileceğini ve önlenebileceğini ileri sürmektedir. Bu ikilikler ya kültür ve uygarlık kurumlarının, ya da bir toplumdaki iki ya da daha fazla uygarlığın çatışmasından ortaya çıkmaktadır. Osmanlı Türk toplumundan birçok örnek veren Gökalp, hem seçkinlerle halk arasındaki, hem de seçkinlerin kendi içlerindeki dil, edebiyat, müzik, mimarlık, hukuk, askerî ve sivil yönetime ilişkin çatışmaları çözümlemeye çalışmıştır. Örneğin, Arap ve İran kaynaklarına dayanan Selçuklu devlet yönetiminin tersine, Osmanlı devletinin eski yasa ve kanunnamelerinin Türk törelerine dayandırılmış olduğunu belirtmektedir. Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünü de, büyük ölçüde, Türk kurum ve değerlerinin gözardı edilip, Arap ve İran kurumlarına ve değerlerine tâbi kılınmalarına bağlamaktadır. Gökalp'in gözlemlerine göre, Tanzimat döneminde, halk arasında yaygın bulunan Türk kültürüyle, saraya egemen olan Osmanlı (Arap-Fars) uygarlığı arasındaki çatışmaya yeni gerilimler eklenmiştir: seçkinler arasında Arap-Fars uygarlığına (ulema) karşı, Avrupa-Fransız uygarlığının (Batılılaşma yanlısı bürokratlar) çıkarılmasıyla oluşan gerilim; ve halkla seçkinler arasında, Türk kültürünün bun-

22 *Ibid.*, s. 1.

ların her ikisine de karşı durmasıyla oluşan gerilim.[23] Sonuçta, "Edebiyatımız, felsefemiz, siyasiyâtımız, ahlakımız Acem medeniyetiyle Avrupa medeniyetinin bir halitası hâlini"[24] almıştır.

Tanzimat, "medeniyetin hakikî unsurları" ve "milletlerin müşterek müesseseleri" olan ve o sırada Avrupa'da en yüksek düzeyine ulaşmış bulunan "müsbet ilimleri ve sınai teknikleri"ni içermeye çalışırken, ağır bir hata da yapmıştır. Bu hata, Avrupa uluslarından kimilerinin özgün kültürel değerlerinin de, taklit edilmesinden oluşuyordu.[25] Gökalp'in Avrupa uygarlığından eleştirel ve seçici bir tavırla bazı öğeler alma eğilimiyse, uygarlığın kültürün yerini almaması ya da kültür hâline gelmemesi, tersine, ulusal kültüre eklemlenmesi koşuluna bağlıydı. Önkoşul, alınan öğenin toplumsal vicdan ve halkın gelenekleri tarafından kabul edilmesi ve bunlarla uyum içinde olmasıydı. Estetik, ahlakî, felsefî ve öteki normlar, duygular, heyecanlar, zevkler, tanımı gereği ulusal kültüre özgüdür. Dışarıdan alınması gerekenler, kavramlar, yöntemler ve tekniklerdir. Bunları da seçkinler değil, halk seçecektir.[26]

> "Bu medeniyetin hangi unsurları, güzidelerimizden maada halkımız tarafından da kabul edilirse ancak o unsurlar harsımıza dahil olmuş addolunabilir. Halkın tahammül ve müsaafa göstermediği mü-

23 *Ibid.*, s. 1-4. Benzer bir biçimde, Yunus Emre'nin Türkçe şiirleri "harsî" idi ve Anadolu Türkleri arasındaki dayanışmayı güçlendirmişti; Mevlana Celaleddin Rumi'ninkiler ise Farsça'ydı ve Anadolu'nun üst tabakalarını İran ve öteki İslam ülkelerinin üst tabakalarına bağladığı için "medenî" idi.

24 *Ibid.*, s. 5.

25 *Ibid.*, s. 5-6.

26 *Ibid.*

esseseler, güzideler tarafından kabul edilmiş olsa bile, millî harsın haricinde kalır.

Bizde levanten yahut kozmopolit namı verilen bir sınıf vardır ki, buna mensup olanlar, garbın ilmî usullerinden ve sınaî fenniyelerinden ziyade bediî, ahlakî, felsefî zevklerini ve âlelumum âdat, merasim ve meşreplerini iktibase çalışırlar. Yani medeniyet namı altında, başka milletlerin millî harslarını yalan yanlış taklide yeltenirler."[27]

Gökalp, halkın bu sınıfı kendisinden saymadığını belirterek düşüncesini sürdürmektedir. Buna karşılık söz konusu sınıf da, "halkla zevken mütecanis olmayı nefisleri için bir zül" sayıyordu. Beğeni ve vicdanın bu bölünmüşlüğü, aralarında dayanışma bulunmayan ve "işbölümünün olağan gelişmesini" olanaksız kılan iki ayrı ulusun ortaya çıkmasına yol açmıştı.[28] Bununla birlikte, Gökalp durağan bir kültürel gelenekten yana değildi; asıl istediği, ulusal âdetlerin (örfler)[29] özünden sapmamak koşuluyla, değişebilen ve modernleşen bir kültürdü: "Bu örf, ne eski an'anelerin esiri kalabilir, ne de kozmopolitlerin keyfine göre büsbütün garbî şekillere girebilir. Sırf, kendi kendine değişir, tekâmül eder; fakat, zorla ne geriye, ne de ileriye götürülemez."[30]

27 *Ibid.*, Burada, halk tarafından kabul edildiği taktirde Batı'nın harsî değerlerinin bile benimsenebileceği konusunda kuramsal bir kapı açıldığı da söylenebilir sanıyorum.

28 *Ibid.*, s. 7.

29 Örf terimi, Gökalp'in şemasında "Durkheim"ın "kanaat"ına karşılık gelmektedir.

30 *Ibid.*

Benzer bir konuyu işlediği, "Hars ve Medeniyetin Münasebetleri" (1918)[31] adlı makalede ise Gökalp, bu iki toplumsal grup ve normun niteliklerini karşılaştırmaktadır: Kültür yararcı değildir (hasbî), özverilidir (bimenfaat), kamucudur (umumcu) ve idealisttir (mefkûrevî). Buna karşılık uygarlık yararcıdır (intifaî), bencildir (hodgâm), bireycidir (fertçi) ve öz-çıkarcıdır (menfaatperest).[32] Kültür ve uygarlığın bu karşıt özelliklerinden genellemeler çıkaran Gökalp, bunları sosyolojik bir yasa gibi ileri sürmüştür. Diğer uluslarla temas hâlinde olup kendi kültürünü koruyamayarak uygarlığa bağlı kılan bir ulus için, çöküş kaçınılmazdır. Tersine, uygarlıkta geri kalmış, ama kültürce üstün uluslar, uygarlıkta ileri, ama kültürde geri ulusları alt edebilir. Uygarlık, özellikle uygarlık ve kültürün dengesiz gelişimleri dışsal bir tahakkümün sonucuysa, bir toplumdaki kültürü de, dayanışma ve ahlakı da yıkmaktadır. Belli bir açıdan Rousseau gibi Gökalp de uygarlığın, toplumsal dayanışma ve ahlakı olumsuz etkilediğini düşünmektedir. I. Dünya Savaşı'nın son yılında yazdığı bu makalede imparatorlukların ve emperyalizmin aşırı ölçüde yayılmasına dikkati çekerek, bunu uygarlığın, ulusal kültürlerin yozlaşmasına, dolayısıyla ahlak ve ideallerin yitirilmesine yol açan "hastalıklı, aşırı" gelişmesinin göstergesi saymaktadır.[33]

Gökalp'in bir ekonomik sistem ve siyasal örgütlenme olarak liberalizmi eleştirmesi, aşağıda incelenecektir. Bir toplum felsefesi olarak liberalizme yönelttiği eleştirinin tohumları ise,

31 "Hars ve Medeniyetin Münasebetleri", *Yeni Mecmua*, 1918 (61); *Hars ve Medeniyet* (Ankara, 1972), s. 25-34.

32 *Ibid.*, 25-26, 29-30. Gökalp, antropolojik bir yaklaşım ve tipik simetriciliği ile, hars ve medeniyetin kökenlerini sırasıyla din ve büyüye dayandırmaktadır.

33 *Ibid.*, s. 27-30.

buraya kadar söylenenlerde bulunmaktadır. Gökalp, uygarlığın yararcı, bencil, bireyci ve çıkarcı oluşu ile kültürün yararcı olmaması, özverili, kamucu ve idealist oluşu arasındaki soyut karşıtlığı oluştururken, bunu somut toplum modellerine dayandırmaktadır; liberal (ve Batılı) toplum modeline karşı solidarist model (Türk ve İslâm toplumları ile belli bazı Batı toplumları). Uygarlığın bireyciliğinin bir ulusun (ya da dışa yönelik, yani emperyalist olduğunda da diğer ulusların) gücünü tükettiğini, birlik ve dayanışmasını yıktığını yazarken kastettiği de, liberalizmin (ferdiyetçilik) bireyciliğidir (fertçilik).[34] Kültürlerin çökmesiyle emperyalist devletlerin gelişmesi arasında nedensel bağ bulunduğunu açıkça belirtmiştir. Ancak yanlış bir yaklaşımla emperyalizmi liberalizmle ya da liberal kapitalizmle özdeşleştirmiş, tekelci kapitalizmin ve tekelci devlet kapitalizminin de emperyalist olabileceği gerçeğini gözden kaçırmıştır. Aslında "liberal kapitalizm"den söz etmek istediğinde, sadece "liberalizm" terimiyle yetinmişse de, düşüncesi açık ve belirgindir: Solidarizmi (kültürün dayanışmacılığını) liberalizme (uygarlığın bireyciliğine) tercih etmektedir. Dolayısıyla, Heyd'in de ileri sürdüğü gibi,[35] kültür ve uygarlık arasında yaptığı ayrım, Tönnies'in "topluluk ve toplum" ayrımından çok daha geniş kapsamlıdır; iki alternatif analitik model ve normatif toplum felsefesi olarak liberalizmle solidarizmin karşı karşıya konuşudur.

Öyleyse, Gökalp'in, iki geleneksel ve normatif toplumsal dayanışma sistemi olarak gördüğü Türk milliyetçiliği ve İslâm ahlakıyla bir senteze ulaştırmak üzere, bu denli eleştirdi-

34 *Ibid.*, s. 28.
35 Heyd, *op. cit.*, s. 67-68.

ği Batı'nın kapitalizminden almak istediği neydi? Bu, sadece görünürde bir sorundur. Gökalp için çağdaşlaşma, Batılılaşma ve Avrupa uygarlığı, kapitalizmin sınai ve teknolojik başarıları ile bunu mümkün kıldığını düşündüğü pozitif bilimlerinden ibaretti. Ayrıca, çağdaş kapitalizmin artık enternasyonalizmin ölçütü olarak dinin yerini almış bulunan pozitif bilimlerle geliştiğini belirtirken, yüzyılın dönümünde bazı Avrupalı dayanışmacı yazarların sosyolojik bakışını da yansıtmış oluyordu. Örneğin Durkheim, bir yöntem ve epistemoloji olan erken pozitivizm ile idealist bir toplum felsefesinin sentezini yapmaya çalışıyor, böylece idealle gerçekliği "bilimsel" yoldan birbirine bağlamayı umuyordu. Gökalp de bu iyimserliği paylaşmıştır. Pozitif bilimlerin, özellikle sosyolojinin ilerlemesi ve toplumsal sorunlara uygulanmasıyla, imparatorlukların dağılacağına ve ulusların demokratikleşeceğine inanıyordu.[36] Sosyoloji biliminin dayanışmacı bir niteliğe sahip olacağını, toplumsal uyum ve ilişkileri incelerken kamuculuk (umumculuk) gibi normatif öncüllerden hareket edeceğini kabul etmişti. Gökalp'in iyimser ve insancıl solidarist korporatist toplum modeli, yüzyılın dönümünde liberal modele yöneltilen esaslı tepkilerden biriydi ve diğer tepkiyle, yani hem pozitivist toplum bilimine, hem de genel olarak liberal kapitalist toplumsal ilişkilerin akılcılığına inancını iyice yitirmiş olan seçkinci ve pre-totaliteryen kuramlardan da farklıydı.

Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*'nda (1923), kültür ve uygarlık, milliyetçilik ve enternasyonalizm arasındaki ilişkiler karşısında bu görüşlerini yinelemiştir. Ancak, milliyetçilik mefkûresinin gerçekleşmesini ve 1923'te Cumhuriyet'in ku-

36 *Ibid.*, s. 32-33.

rulmasını izlemiş olan bu yapıtta, enternasyonalizm ve uygarlık karşısında kültür ve milliyetçiliğe daha önce tanımış olduğu ağırlıklı vurgunun arttırılmayıp tersine hafifletildiği belirtilmelidir. Daha önceki çabası, ulusal kültürü uluslararası uygarlıktan ayırdetmeye yönelikti. Uluslararası uygarlığın bütünlüğü içinde ulusal kültürlerin çeşitliliğini, ancak bu ayrımın yapılmasından sonra vurgulamıştı. Oysa yeni yapıtında, uluslararası topluluğun çeşitli ulusları arasındaki kültürel mesafeyi azaltmaya çalışıyordu. Ulusal kültür grupları için öngördüğü topluluk dayanışması kavramının kapsamı, artık uygarlık grubuna doğru genişletilmekteydi.

Kitabın "Millî Kültür ve Medeniyet"[37] adlı bölümünde, kültür ve uygarlık tanımlarına da yeni bir yorum kazandırılmıştı. Bir ulusun "toplumsal yaşamları", dinsel, ahlakî, dilsel, siyasî-hukukî, ekonomik, düşünsel ve bilimsel yaşamlardan oluşmaktaydı. Aslında bunlardan son ikisi, Gökalp'in kendi kavramsallaştırmasına göre, kültüre değil, uygarlığa ait kategorilerdi. Ancak, halkın âdetlerine, yani ulusal kültürün gerçek kaynağına uyum sağladıkları takdirde, ulusal kültürün öğeleri hâline gelebilirlerdi. Kültür bir ulusun toplumsal yaşamlarının "uyumlu bir bütünlüğünü", uygarlıksa, aynı uygarlık grubuna (medeniyet dairesine) dahil olan çeşitli ulusların "toplam" yaşamlarını temsil ediyordu. Akıl ve bilim ise, birleşme noktalarıydı. Bunlar "bireysel iradeler" tarafından, "yöntem yoluyla" yaratılıyor, kültür ürünleri ise ulusal vicdanın esin kaynağından doğal olarak türüyordu.[38]

37 "Millî Kültür ve Medeniyet", *Türkçülüğün Esasları*, s. 31-45.

38 *Ibid.*, s. 31-32 ve 44-45. Gökalp, birincisini ortadan kaldırmadığı ve ikincisini de özellikle idealize etmediği için, popüler kültür konusundaki tutumu, bilim ve mantık tarafından törpülenmemiş, irrasyonel, duygusal Volksgeist anlayışından oldukça farklıdır.

Ne var ki, uygarlık öğelerinin bir kültüre eklenmesi, sadece istek ve iradeye bağlı değildi. "Garba Doğru" (1923)[39] adlı yazıda da belirtildiği gibi, her kültür "farklı bir mantığa, farklı bir estetiğe, farklı bir dünya görüşüne" sahipti ve herhangi bir uygarlık öğesi mekanik bir şekilde bir kültürün içine sokulamazdı. Gökalp bunu Tanzimat eleştirisinde de ortaya koymuştu: Tanzimat, ulusal halk kültürüne aykırı oldukları hâlde, Batı uygarlığının dış görünüşlerini uyarlamıştı.

"Hars ve Tehzib"de (1923)[40] ise Gökalp, kültür ve uygarlık arasındaki engelleri daha da azaltmıştır. Yazısına, kültürün iki anlamını ayırdederek başlamaktadır. *Hars*, halk kültürüdür; demokratiktir; gelenekler, alışkanlıklar, âdetler, sözlü ve yazılı edebiyat, dil, müzik, din ve ahlak değerleri ile halkın estetik ve ekonomik ürünlerinden oluşur. Buna karşılık *tehzib*, yüksek kültüre denk düşmektedir. Aristokratiktir ("aklın aristokrasisi" anlamında); "yüksek terbiye" görmüş aydınlara özgüdür. Akılcı bilimleri, güzel sanatları,[41] edebiyatı, felsefeyi ve dini "taassup karıştırmaksızın" "samimi bir aşk ile sevmektir." Ancak halk kültürü de, yüksek kültür de ulusal kültürden kaynaklandığından, söz konusu olan bir nitelik farkı değil, sadece bir gelişmişlik derecesi farkıdır. Böyle olunca da aydın seçkinler, kozmopolit değil gerçek ulusal seçkinler olarak kalabilirler.

Bu ayrım sayesinde Gökalp, hem kültür ve uygarlığı (örneğin bilimler ve felsefe), hem de bir kültürle diğerlerini (örneğin güzel sanatlar ve edebiyat) biraraya getirebildiğini düşünmektedir; çünkü hars ulusal, tehzib ise uygarlık gibi uluslarara-

39 "Garba Doğru", *Türkçülüğün Esasları*, s. 51-65.
40 "Hars ve Tehzib", *Türkçülüğün Esasları*, s. 97-98.
41 *Ibid.*, s. 97.

sı niteliktedir. Böylece Gökalp, bir yandan aydınlardaki dar görüşlülüğü kınarken, bir yandan da eğitimi, kitlelerin dar görüşlülükten kurtulmasının yolu olarak gösterir. "Bir insan, millî kültürün tesiri ile, belki de yalnız kendi milletinin kültürüne kıymet verir. Fakat, tehzib görmüşse başka milletlerin kültürlerini de sever... Buna göre, tehzib, temas ettiği insanları biraz insaniyetçi, biraz müsamahalı, her ferde, her millete karşı iyilik ister ve 'éclectique' yapar."[42]

Gökalp'e göre tehzib, kişinin milliyetçiliği aşarak enternasyonalist (milletlerarasıcı) olmasına da yardım eder; çünkü yalnız Batı uygarlığının bilimsel ve teknolojik başarılarının uyarlanmasını değil, diğer ulusların kültürel değerlerinin de –yüzeysel bir taklidini değil– anlaşılıp takdir edilmesini sağlar. Enternasyonalizm, kozmopolitlikten tümüyle farklıdır; milliyetçilik ve enternasyonalizm uyuşabilir, oysa milliyetçilikle kozmopolitliğin uyuşması mümkün değildir: "... yalnız millî kültüründen hoşlanan 'millî zevk' ile, yalnız yabancı kültürlerden hoşlanan 'haricî zevk' birbirine karıştırılmamalıdır."[43] Ulusal beğeni "aslî ve daimî", yabancı beğeni ise ancak "ikinci derecede kaldığı zaman" "makbul" olabilmektedir. Gökalp, aksi takdirde Osmanlı seçkinlerinin Farsçılığı ve Tanzimat seçkinlerinin Batıcılığında olduğu gibi, "marazî" bir durumla karşılaşılacağı uyarısını yapmaktadır. Kültürel eğitim ve gelişme, ancak ulusal kültürün önceliğini tanıdıkça ("hukukuna riayet ettikçe") "normal" sayılabilir; aksi hâlde hasta ve sakat[44] olur. Gökalp, Fransız, İngiliz, Alman, Rus ve İtalyanlar'ın kültürel ürünlerine yönelik Türk beğenisinin ve

42 *Ibid.*, s. 98.
43 *Ibid.*
44 *Ibid.*, s. 100-101.

takdir duygusunun, "egzotik beğeni" sınırlarını aşmaması gerektiğini belirtmekte ve şu sonuca varmaktadır:

> "Görülüyor ki, Türkçülük bütün aşkıyla yalnız kendi orijinal harsına meftun olmakla beraber, şoven ve mutaassıp da değildir. Avrupa medeniyetini tam ve sistematik bir surette almağa azmettiği gibi hiçbir milletin harsına karşı istiğna ve istihfafı da yoktur. Bilakis, bütün harslara kıymet veririz ve hürmet ederiz. Hatta, birçok itisaflarına hedef olduğumuz milletlerin bile, siyasî teşkilatlarını sevmemekte devam etmekle beraber, medenî ve harsî eserlerine meftun, mütefekkirleriyle sanatkârlarına hürmetkâr kalacağız."[45]

Kültürel Türkçülük

Türk ulusunun refah ve mutluluğu, Gökalp için nihai bir felsefî değer oluşturuyordu. Olgun milliyetçilik anlayışı kesinlikle ve açıkça dil ve kültür milliyetçiliğine dayanıyor, diğer ulusların milliyetçiliğiyle barış ve karşılıklı saygı içinde birlikte varolması isteniyordu. (Bkz. VI. Bölüm, 6. Başlık.) Ne var ki, pek çok kimse, Gökalp'in özellikle 1910 ve 1914 arasında yayımlamış ve 1914'te *Kızıl Elma* adı altında toplamış olduğu şiirlerinde yer verdiği Türkçü ve Turancı mitleri, masalları, sloganları ve metaforları, sözlük anlamıyla almıştır. Oysa Gökalp'in manzum biçimde dile getirdiği, tüm Türk grupları için birleştirici bir etmen olarak dil ve hars milliyetçiliğiydi. Halkın manevi gücünü artırmak, birlik ve dayanışmasını güçlendirmek için ulusal kültürü idealleştirmişti. Büyük

45 *Ibid.*, s. 102.

Batı ülkeleriyle sürdürülen bir savaş sırasında, geçmişin ulusal kültür değerlerinin Batı kültüründen daha aşağı olmadığını savunmuştu.

"Turan" (1910), "Millet" (1915), "Lisan" (1915) gibi şiirleri, "Altın Destan" (1912), "Ergenekon" (1912), "Balkanlar" (1912), "Kızıl Destan" (1914) gibi destanları ve "Ala Geyik" (1912), "Kızıl Elma" (1913) gibi masalsı şiirlerinin yanı sıra, siyasal olmayan şiirlerinde de[46] yapmak istediği, kendi deyişiyle, "hakikat âlemi"nde değil "hayal âlemi"nde bir ideal yaratmaktı.[47] Türk milliyetçiliğinin ırkçı ve irredantist bir biçimi olan siyasî Turancılık, Gökalp'in bu döneminde yayımlanmış makale ve denemelerinde görülmez. Bu önemlidir, çünkü asıl bakılacak yer, şiirleri değil teorik yazıları olmak gerekir. Ayrıca, yukarıda işaret ettiğimiz şiirlerin özellikle Balkan ve I. Dünya Savaşları yıllarında yoğunlaştığı ve 1915'ten sonra benzerlerinin görülmediği de hatırlanmalıdır.

Gökalp'in "Turan" şiirinde Türkiye ve Türkistan'ı kapsayan düşsel bir fikir olarak Turan'dan ve "Lisan" şiirinde de Türk halklarının Türklüğünü korumuş olan ortak bir Turan dilinden söz etmesi,[48] siyasal yayılma niyetleri taşımadığı gibi, manevi bir birlik duygusu ve dil, edebiyat, kültür bakımından benzeşme dışında somut bir birleşme de öngörmemektedir. "Türklük" adlı bir başka şiirinde ise Gökalp, yabancı düşmanlığına yer vermeden ("Garb'in dinler sesini, Garb'e sesler dinletir"), şöyle der: "Türkler bugün bir kavim, lâkin yarın bir millet / ... Türk hiç geriye gitmez, Türk irticaı bilmez

46 Gökalp'in şiir ve mesajlarının bir derlemesi için bkz. Fevziye A. Tansel, der. *Şiirler ve Halk Masalları* (Ankara, 1952).

47 *Türkçülüğün Esasları*, s. 11.

48 Tansel, *op. cit.*, s. 5 ve 15-16.

/ Lakin büyük kalbinden Altun Devr'i silinmez!"[49] (Bu şiirde Gökalp'in nostaljiyle sıraladığı adlar arasında yalnız Oğuz Han ve Turan yurdu yoktur, Farabi ve İbni Sina da vardır).

Bizi burada asıl ilgilendiren, Gökalp'in eski Türk uygarlığı, kozmolojisi, dini, âdetleri, sanatları ya da toplumsal ve siyasal örgütlenmesi üzerine araştırmaları ve düşünceleri değil; en yüksek "içtimai mefkûre"lerden biri saydığı milliyetçiliğe kuramsal ve felsefî yaklaşımı ile genel olarak ulusu sosyolojik bakımdan ele alışıdır. Gökalp, Türk kültürünün ve tarihinin değerlerini elbette üstün tutmuş ve sık sık bunları, yeni Türkiye'nin siyasal ve kültürel canlanışını önceleyen örnekler saymıştır ama, siyasal kuramı bakımından bizim için daha önemli olan, onun ne tür bir milliyetçiliği benimsediği ve bunu diğer uluslar ve ulusal kültürlerle nasıl bir ilişki içinde tasarladığıdır.

Türkçülüğün Esasları'nda (1923)[50] bu konudaki görüşlerini sistematik biçimde toplamıştır. Kitap, Türkçülüğün yöntemi ve programı üzerinde yoğunlaşmıştır. Gökalp milliyetçiliğinin kuramsal öncülleri ve bunların ulusal yaşamın çeşitli alanlarına uygulanmaları belirtilmiştir. "Türkçülüğün Tarihi"[51] üzerine olan giriş bölümünde, Türkçülük hareketinin gelişim aşamaları ele alınır. Bunu izleyen "Türkçülük Nedir?" (1923)[52] adlı yazıda da Gökalp, Türkçülüğü "Türk milletini yükseltmek" olarak tanımlamakta ve "millet adı verilen zümrenin" tanımına geçmektedir. Gökalp'e göre Türkçülük hare-

49 Bkz. Tansel, *op. cit.*, s. 276.

50 *Türkçülüğün Esasları* (İstanbul, 1976).

51 "Türkçülüğün Tarihi", *Türkçülüğün Esasları*, s. 7-16. Gökalp üç aşama tarif etmektedir: "Turquerie", Türkoloji", ve gerçek, özgün "Türkçülük".

52 "Türkçülük Nedir?" *Türkçülüğün Esasları*, s. 17-24.

ketindeki "ırkçı milliyetçiler", ulusu ırkla bir tutma hatasına düşmüşlerdir. Bazı antropologlar, ırk kavramını, hayvanları dış görünüşleri ve fiziksel özelliklerine göre sınıflandırmak amacıyla kullanıldığı zoolojiden ödünç almışlar ve her ulusta farklı ırklara mensup bireyler olmasına karşın, ulusları sınıflandırmak üzere anlamını genişletmeye çalışmışlardır. Bu antropologlar, ırksal ve toplumsal özellikler arasında ilişki olduğunu da ileri sürerler, diyen Gökalp bu iddiayı şöyle reddetmiştir: "Irkın, bu suretle, sosyal vasıflarla hiçbir münasebeti kalmayınca, sosyal karakterlerin birliği olan milliyetle de hiçbir münasebeti kalmaması lâzım gelir."[53]

Öte yandan, Gökalp, Türkçülük hareketindeki "etnik milliyetçiler"in de ulusla akrabalığı birbirine karıştırdığı görüşündedir. Etnik grup, yani akrabalık grubu nesep ve kalıtımla ilgilidir. Geleneksel toplumlar akrabalık idealini üstün tutmuşlardı, çünkü bugün artık geride kalmış bulunan dinsel atavizm, o zamanlar toplumsal birlik ve dayanışmanın temel biçimini oluşturuyordu. Ayrıca akrabalık ve kalıtım; dil, din, ahlak, estetik, siyaset, hukuk ve ekonomi gibi toplumsal özellikleri, duyguları ve düşünceleri belirlemez. Toplum, eğitim yoluyla bunları kuşaktan kuşağa aktarır. Gökalp şunu da eklemektedir: "Bugünkü sosyal durumda ise, sosyal dayanışma kültür birliğine dayanıyor."[54]

Gökalp, Türkçülük hareketindeki "coğrafî milliyetçiler"i de eleştirmiştir. Bunlara göre, ulus, "aynı ülkede yaşayan

53 *Ibid*, s. 17-16. Ayrıca bkz. s. 24: "Gerçi, atlarda şecere aramak lâzımdır; çünkü, bütün meziyetleri içgüdüye dayandığı ve bunlar ırsî olduğu için, hayvanlarda ırkın büyük bir ehemmiyeti vardır. İnsanlarda ise, ırkın sosyal vasıflara hiçbir tesiri olmadığı için, şecere aramak doğru değildir."

54 *Ibid*., s. 18-20.

insanların tümü"dür. Oysa bir ülkedeki çeşitli halkların dil ve kültürleri farklı olabileceğinden, bu tanım yetersizdir. Aynı nedenle, imparatorluktaki tüm yurttaşları kapsamına alan Osmanlıcı ulus anlayışı da sağlam değildir. Gökalp, Pan-İslâmistler'in "tüm Müslümanları" içeren ulus tanımını da reddeder; çünkü *ümmet*, ortak dil ve kültüre değil, dinsel topluluğa işaret etmektedir. Son olarak, "kişinin kendini ait saydığı herhangi bir toplum" biçimindeki bireyselci ulus tanımını da bir yana iter; bir ulusun üyesi olmak salt isteğe bağlı bulunmadığından, bireylerin böyle bir seçme özgürlüğü olmadığını belirtir.[55]

Bunlardan sonra Gökalp, kendi sosyolojik ve doğru ulus tanımını verir: temel birleştiricinin dil olduğu bir ortamda, "ortak" eğitim, kültür ve duygular. Yani ulus, aynı eğitimi görmüş, ortak bir dili, duyguları, idealleri, dini, ahlakı ve estetik duyarlılığı paylaşan bireylerden oluşmuş bir grup ya da topluluktur.[56] Ulus, toplumsal grupların en gelişmiş olanıdır; toplum, toplumsal birlik ve dayanışmaya dayanır; dayanışmanın en yüksek biçimi ise, ortak dil ve kültür, ortak bilişim ve duyarlılık normları temeli üstünde yükselir.

Gökalp ayrıca, "Türkçülük ve Turancılık" (1923)[57] arasında da ayrım yapar. Daha önceki şiirlerindekine benzer bir yaklaşımla, Anadolu Türkleri'nin kültürel birliğinin ("gerçekleşmiş ideal", Türkçülük) Azerbaycan, İran ve Harzem'deki diğer Oğuz Türkleri, yani Türkmenler'le bir kültürel birliğe doğru

55 *Ibid.*, s. 20-21.

56 *Ibid.*, s. 22. Gökalp bu görüşlerini daha önce de aynı biçimde "Hars ve Irk", *Yeni Mecmua*, 1918 (62) makalesinde ifade etmiştir; *Hars ve Medeniyet* (Ankara, 1972) içinde yeniden yayımlanmıştır.

57 "Türkçülük ve Turancılık", *Türkçülüğün Esasları*, s. 25-30.

genişletilebileceğini ("yakın mefkûre") öne sürmektedir. Son olarak bunlarla Orta Asya'daki (Kazan Tatarları, Kırgızlar, Özbekler ve Yakutlar,[58] yani Büyük Türkistan'daki "uzak mefkûre") diğer Türk ulusları arasındaki birliğin güçlendirilebileceğini de söylemektedir. Tüm bu gruplar, sadece dilsel ve kültürel bir bütün olan Turan'da içerilmektedir.[59] Gökalp bu arada Türkler'le Moğollar, Macarlar ve Finliler arasında bir dil akrabalığının bile bulunmadığı görüşündedir.

Gökalp'in tanımladığı uzak ideal, örneğin bir Anglo-Amerikan kültürel birliği tasarımından fazla farklı değildir. "Uzak mefkûre ruhlarındaki vecdi sonsuz bir dereceye yükseltmek için ulaşılmak istenilen, çok câzibeli bir hayâldir." Gökalp, şunu da eklemektedir: "Tûran mefkûresi olmasaydı, Türkçülük bu kadar süratle yayılmayacaktı."[60]

Gökalp'in Türkçülüğünün siyasal açılım taşımayan, kültürel bir proje olduğu, "Siyasî Türkçülük" (1923)[61] adlı yazısında daha da açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır: "Türkçülük siyasî bir fırka değildir; ilmî, felsefî, bediî bir mekteptir; başka bir tabirle, harsî bir mücahede ve teceddüt yoludur."[62] Türkçülüğün klerikalizme, teokrasiye ve istibdata karşı olduğunu, Cumhuriyet Halk Fırkası'nı desteklediğini belirten Gökalp, bu konuda da, tipik bir ikili tanımlamaya başvurmuştur:

58 Yakutlar, Sibirya'nın orman-tundra bölgesinde yerleşmişlerdir.

59 *Ibid.*, s. 26. Ancak, Gökalp'in hemen ardından yönelttiği retorik sorudaki belirsizliğe de bakınız: "Bu birlikten maksat nedir? Siyasî bir birlik mi? Şimdilik, hayır!" Bu "şimdilik" kaydı nedeniyle Gökalp'in Türkçü şiir ve makalelerinde karşılaştığım kültürel birlikten daha fazlasını kasteder gibi göründüğü tek örnektir.

60 *Ibid.*, s. 28.

61 "Siyasî Türkçülük", *Türkçülüğün Esasları*, s. 170-172.

62 *Ibid.*, s. 170.

"Siyasette mesleğimiz Halkçılık ve harsta mesleğimiz Türkçülüktür."[63]

Gökalp'in, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasından sonra yayımladığı *Türkçülüğün Esasları*'nda dile getirdiği, milliyetçilik üzerine bu görüşlerin kökenleri, önce bir dizi makale (1912) daha sonra da kitap (1918) olarak yayımlanmış olan *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*'daki yaklaşımlarına kadar uzanmaktadır. Konuyla doğrudan ilgili başlıca makaleler, "Türklüğün Başına Gelenler", "Türk Milleti ve Turan" ve "Milliyet Mefkûresi"dir.[64] Bu yazılar aynı zamanda, Gökalp'in milliyetçiliğe ya da millet idealine atfettiği toplumsal işlevi de ortaya koymaktadır. *Türkçülüğün Esasları*'nda ise, söz konusu ideal aynı açıklıkla vurgulanmış değildir, çünkü Gökalp, milliyetçilik idealinin artık hedeflerini gerçekleştirmiş olduğunu düşünmektedir. Gökalp Türkler'in bir ulusal yükümlülük, ulusal vicdan ve ulusal ideal duygusuna sahip olmayan, tamamiyle farklı ve dağınık bireyler olduklarını, geri kalmışlıklarının da "kendini tanımamak" ve "millî mesûliyetini bilmemek"[65] durumundan ileri geldiğini yazarken, toplumsal dayanışma sağlayan belli başlı normatif sistemlerden biri olarak milliyetçiliğin toplumsal işlevine işaret etmek istemişti. Aynı şekilde, bir milliyetçinin görevinin "şahsî temayüllerden, şahsî ihtirâslardan sakınmak, gözünün önünde yalnız mukaddes vazifelerini bulundurmak"[66] olduğunu söylerken de, birey ve toplum arasındaki ilişkiyi solidarist bir modele oturtuyordu.

63 *Ibid.*, s. 172.

64 "Türklüğün Başına Gelenler", "Türk Milleti ve Turan", "Milliyet Mefkûresi", *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak* (İstanbul, 196), sırasıyla s. 37-46, 58-64, 70-76.

65 *Ibid.*, s. 40.

66 *Ibid.*, s. 43.

"Sosyalist ideal"i de milliyetçi idealin karşısında gören Gökalp, onu ya Türk milliyetçiliğinin "büyük düşmanı"[67] ya da sanayileşme sonrasında ortaya çıkmış olan ve daha yüce milliyetçilik idealine tâbi kılınması gereken yeni bir ideal olarak tanımlamıştır: "Kısacası, kavme, ümmete, devlete, vatana, âileye, sınıfa, meslek ocağına v.s... mensup ne kadar mefkûreler varsa hepsi millî mefkûrenin yardımcılarıdır... Gerçi Türkiye'de büyük sanayi kurulduktan sonra bizde de sosyalizm mefkûresi doğacaktır. Fakat bu, diğer küçük mefkûreler gibi millî mefkûrenin bir yardımcısı durumunda kalacaktır."[68]

Böylece Gökalp için, toplumsal dayanışmayı ve dolayısıyla bir toplumun yaşama gücünü güvence altına alan normların ya da normatif sistemlerin bir hiyerarşisi olduğu görülmektedir. Milliyetçilik ideali ise bu hiyerarşinin en üstünde yer almaktadır. Gökalp'in siyasal-toplumsal kuramı ampirik değil normatiftir, ama sosyolojik terimlerle ifade edilmiştir.

Son olarak, hem bir yaşam felsefesi hem de toplumsal dayanışmanın kültürel harcı olan Gökalp milliyetçiliğinin, Batı uygarlığı, hatta Batı kültürleriyle uzlaşmaz nitelikte olmadığı, yeni Türkiye'nin kültürel ilerlemesine yönelik önerilerinden de anlaşılabilir. "Anavatan, ulusal kültür demektir" görüşünü ortaya atan Gökalp, ulusal kültür üzerine araştırma kurumlarının oluşturulmasını da istemiştir: ulusal ve etnografik müzeler, ulusal arşivler, bir ulusal tarih kitaplığı ve bir istatistik müdürlüğü. Ayrıca, bir tiyatro, bir konservatuvar, bir üniversite ve bir Türkoloji enstitüsünün kurulmasını önermiştir.

67 *Ibid.*, s. 61.

68 *Ibid.*, s. 75-76. Burada Gökalp'in gönülsüz bir deterministik öngörüde mi bulunduğu, yoksa yalnızca hipotetik terimlerle mi konuştuğu biraz belirsizdir.

Bu önerilerin amacı, Türk folkloru, müziği ve tarihiyle ilgili araştırma ve uygulamaları Batı'nın "yöntemlerine" başvurarak geliştirmenin yanı sıra, doğrudan doğruya, Batı'nın kültür ve bilimlerinin de Türkiye'ye aktarılıp tanıtılmasıdır.[69]

Ahlakçı tasavvuf

Gökalp için Türk milliyetçiliğinin kültürel-normatif bir sistem oluşu gibi İslâm dini de, ahlakî-normatif bir sistemdi; her ikisi de toplumdaki dayanışmanın temellerini oluşturuyordu. Mardin'in doğru bir gözlemle belirtmiş olduğu gibi, Gökalp'i ilgilendiren İslâmiyet'in teolojisi değil, toplumsal işleviydi.[70] Dolayısıyla, bireyci olmayan bir ahlak felsefesine dayanan analitik bir dayanışmacı toplum modeli oluşturmaya çalıştığı sentezinde, Durkheim'ın sosyolojisini, özellikle "ahlak bilimi"ni sisteminin üç temel direğinden biri olarak uyarlamış olması, rastlantı değildir. İşte tam burada, "tasavvuf"un, aşkın bir tanrıya erişip katılma ilkesi; Gökalp'in solidarist korporatist modelindeki toplumun bireye üstünlüğü ilkesine uygun düşüyor, destek sağlıyordu. Ancak, Gökalp'in asıl vurguladığı dayanışmacılıktı; tasavvuf dayanışmacılığın bir yardımcısı ve desteği durumundaydı. Aynı zamanda, Türkçülüğün uluslararası uygarlıkla uzlaşabilir oluşu gibi, Gökalp'in idealist bir felsefe olarak tanımladığı İslâm tasavvufu da, Batı'nın idealist geleneğiyle uzlaşabilir nitelikteydi ve sonuçta ortaya laik bir denge çıkarıyordu.

Gökalp, diğer dinler gibi İslam'ın da, toplumda birlik ve dayanışmayı sağlamaya yardımcı olduğunu ileri sürmüş-

69 "Millî Dayanışmayı Kuvvetlendirmek", *Türkçülüğün Esasları*, s. 85, 90, 96.

70 Şerif Mardin, "Forum"a katkı, *Ziya Gökalp* (Aralık 1974), Cilt I, no. 1, s. 148-149.

tür. Ama kendisini ortodoks bir Müslüman saymadığı gibi, İslâmiyet'in devletin resmî dini olmasını da savunmamıştır. Dinleri bilimsel ve karşılaştırmalı olarak araştırmaya girişerek, İslâmiyet'i kendi normatif sisteminin köşetaşlarından biri yapmak istemiştir. Heyd'in bu konudaki gözleminde belki bir isabet payı vardır: "Atatürk'ün anti-İslâmcı tutumuna karşılık, Gökalp, Türkiye'de İslâmiyet üzerine verimli bir bilimsel araştırmanın başlatıcısı ve hatta belki de, ilginç bir dinsel reform hareketinin babası olabilirdi."[71]

Gökalp İslâmiyet'i değişime açık ve içinde geliştiği toplumsal koşullara bağımlı tarihsel bir olgu olarak görmüştü. Durkheim'ı izleyerek, dini, yaşamın sembolik bir ifadesi saymış, İslâmiyet'e özgü dinsel tören ve davranışların akılcı bir açıklamasını aramıştı. Gökalp'in ilk duygusal ve entelektüel eğilimleri İslâm Tasavvufunun ve Batı rasyonalizminin karşılıklı etkileri altında biçimlendirilirken bile (bkz. II. Bölüm.), ortodoks İslâmiyet'in dogması, siyasetine ve ayinlerine bağlanmamıştır. Onu asıl ilgilendiren, tasavvufun, toplumdaki bireyler arasında dayanışma kurabilecek anlamı ve ahlakî değeriydi.

Gökalp'in İslâmiyet'i modernleştirmek için getirdiği öneriler incelendiğinde, onun bu dini genel olarak hukuksal ve siyasal kurallarından arındırılmış bir ahlak sistemi olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Şeriat üzerine yeni bir kuram öne sürmüştür. Öncelikle, şeriatın iki kaynağını ayırdetmiştir. Bunlar, bir yanda Kuran'da içerilen tanrısal vahiy olan *nas* (dogma) ve *sünnet* (Muhammed'in edim ve sözleri) ile,

71 Heyd, *op. cit.*, s. 82. Gökalp'in ortodoks İslâma karşı tutumuna ilişkin açıklamam İslâm hukuku ve teolojisi konusunda bir otorite olan Heyd'e (s. 82-103) dayanmaktadır.

öbür yanda Müslüman topluluğun ortak vicdanını yansıtan *örf*, yani geleneksel hukuktur. Bütün âdetler gibi, İslâm örfü de, toplumsal yapıdaki değişimlere uyum göstermiştir. Bu nedenle de, *nas*'ın açıklanması için *icma* ve *kıyas*'ı da içeren *örf*'e başvurmak gerekir. Hatta "nas"ın yerini tümüyle örfün alması da mümkündür. Gökalp, nasta yer alan, dünya işleriyle ilgili hemen tüm yükümlülüklerin aslında örften türetilmiş olduğunu ve sadece nasa dayanan yükümlülüklerin bile, pratikte uygulanabilmeleri için örfe uydurulması gerektiğini de ileri sürmüştür. Heyd'e göre Gökalp, bu yorumlarıyla, insanla Tanrı arasındaki kişisel ilişki dışındaki tüm dinsel yükümlülüklerin yaptırımlarının toplumsal vicdanda temellendiği sonucuna varmaktadır.[72] Böyle bir yaklaşım, zaten asıl ahlakî boyutu vurgulanmış olan dinin biraz daha sekülarize edilmesi, Tanrı'nın ve dinsel metafiziğin dünyevileştirilerek toplumla aynı düzleme aktarılmasıdır. Bu konum, toplumu Tanrı, sosyolojiyi de laik bir din hâline getirmiş olan başpozitivist Auguste Comte'un yaptığından çok uzak değildir. Gökalp, Durkheim'ı keşfetmeden önce Comte'un yapıtlarıyla tanışmıştı. Ortodoks Müslüman hukukçu ve din bilginlerine dayanarak İslâmiyet'in teolojik ve toplumsal yanlarını ele alış tarzının ve revizyon girişimlerinin değeri ne olursa olsun, buradaki önerilerinin şeriatçı-ümmetçi olmadığı yeterince açıktır.[73]

72 Heyd, *op. cit.*, s. 85-87.

73 Gerçekte Heyd bu konuda bazı kayıtlar öne sürmektedir: "Genelde, Gökalp'in kuramlarını desteklemek için İslâm geleneklerine başvurması, ihtiyatla kabul edilmelidir". Heyd ayrıca Gökalp'in *nas* ve *örf* kuramını "tümüyle öznel" ve "İslâm düşüncesinin temelleriyle uyuşmaz" olarak kabul eden bir başka otoriteyi, H.A.R. Gibb'i zikretmektedir (s. 88). Gökalp'in çabaları, Heyd ve Gibb'in ileri sürdükleri gibi, İslâm teolojisi ve hukukbiliminin kurallarıyla uyumlu olmayabilir. Ancak Gökalp, kuramlarını ortodoks İslâmcı dogma ile temellendirmemekte, tam tersine İslâm düşüncesine de uyguladığı kendi özgün kuramından hareket etmektedir.

Gökalp ayrıca, çeşitli İslâm toplumlarında örfün gelişimini inceleyecek ve nasa göre İslâmî yükümlülükleri konu edinmiş olan geleneksel hukuk bilimini (usul-ü fıkıh) tamamlayacak yeni bir bilim dalının oluşturulmasını da önermişti. Din bilginleriyle sosyologların işbirliğine dayanacak bu yeni disiplinin adını da "içtimaî usul-ü fıkıh", yani "hukuk sosyolojisi" olarak düşünmüştü.[74]

"Siyasî Türkçülük"te (1923)[75] Gökalp, siyaset alanının teokrasinin tüm kalıntılarından temizlenmesini ve yasama yetkisinin laik devletin elinde bulunmasını savunmuştu. Dayanışmacı korporatist modeldeki çoğulcu anlayışa uygun olarak, ayrı birer toplumsal birim olan siyasal ve dinsel otoritenin karşılıklı özerkliğini sağlamak gerekiyordu.[76] Gökalp bu görüşten hareketle, laikleştirilmiş devlet yapısı içinde Şeyhülislâmlık makamına yer verilmemesini önerdi. Ayrıca, Şeyhülislam'ın yetkilerinin inanç ve dinsel tören (*ifta*) işleriyle sınırlandırılmasını, hukukî yetkisinin (*kaza*) ise tümüyle devlete aktarılmasını önerdi.[77] Gökalp'in dinsel reforma yönelik öneriler paketi, Şeyhülislâmlık makamının kaldırılmasının yanı sıra, dinsel mahkemelerin yönetiminin Adalet Bakanlığı'na, dinsel okulların denetiminin de Eğitim Bakanlığı'na aktarılmasını ve "devlet içinde devlet" olarak gördüğü Vakıflar Bakanlığı'nın kaldırılmasını da içeriyordu. İttihatçı yönetim bu reformlardan bazılarını, Kemalistler'den önce başlatmıştır.[78]

74 Heyd, *op. cit.*, s. 88. Heyd bunu "hukukun toplumsal kökenlerinin bilimi" olarak tanımlamaktadır.

75 "Siyasî Türkçülük", *Türkçülüğün Esasları*, s. 170-171.

76 Bu Heyd'in ileri sürdüğü gibi ortodoks İslâm'ın özüne aykırı olabilir (s. 89), ama bu durum Gökalp'in fazla önemsediği bir konu değildir.

77 Heyd, *op. cit.*, s. 89.

78 Bkz. Heyd, *op. cit.*, s. 90-92.

İttihatçı yönetim sırasında saltanata karşı tavrını özellikle şiirlerinde çok sert dile getirmiş olan Gökalp, Kemalist yönetimin ilk yıllarında da padişahlığın kaldırılmasını ve halifelikten ayrılmasını (1922) desteklemiştir. Mart 1924'te, yani ölümünden kısa bir süre önce halifeliğin kaldırılmasına da karşı çıkmamıştır. Buna karşın, halifeliği açıkça olumsuzlamamış olması, tepki ve suçlamalarla karşılaşmasına yol açmıştır. Bazıları onun bu tavrını sözde ümmetçilik eğiliminin bir başka belirtisi olarak göstermişler, hatta onun Türkçü milliyetçiliğini bile sorgulayabilmişlerdir. Tüm Cumhuriyet tarihi boyunca, modern Türk milliyetçiliğinin tartışmasız babası olarak kabul edilmesine karşın, bu yakıştırmaların yine de yapılabilmiş olması, Gökalp'in, ahlaksal ve kültürel bir kurum olarak dine tanımak istediği konumun ve bu kurumu yeniden örgütleme çabasının talihsiz bir sonucudur. Ama bunu haketmemiş de değildir. Çünkü Cumhuriyet kuşaklarına çağdaşlaşmayı, laikliği, Türk milliyetçiliğini ("en yüce ideal") anlatmış olan üstad, bu konuda, İslâm'ın Türk toplumundaki tarihsel konumunu ve toplumsal işlevini dikkate alınması zorunlu gerçeklikler olarak görmeye çalışırken, gerçekçiliği galiba ileri götürmüş; moral solidarizmini bir "etik korporasyon" olarak yapılandırmaya kadar varmıştır. Şöyle ki:

Gökalp, imamların yönettiği yerel camilerden (mescid) müftülerin yönettiği, kentlerdeki büyük camilere (cami-i kebir) ve en yüksek dinsel otorite olarak bir baş-müftüye dek uzanan, ülke çapında bir dinsel örgütlenme öngörüyordu. İslâm toplumlarının baş-müftüleri, tüm Müslüman ulusları kapsayan İslâm topluluğunun başı olarak bir halife seçeceklerdi. Ancak, Roma Katolik Kilisesi'ni de andıran bu dinsel örgüt-

lenme, ulusun laik siyasal kurumlarından tamamiyle ayrı olacaktı. Kendi konferans ve kongreleriyle bu etik korporasyon, sadece manevi bir otoriteyi temsil edecekti. Ama bu görüşler, son tahlilde, Gökalp'in sisteminde merkezî bir yer tutmaktan uzaktır; bu konuyla ilgili yazılar, düşünsel gelişiminin ikinci evresinde yazılmış birkaç makaleden ibarettir.[79]

Gökalp'te İslâm konusunda daha önemli olan tasavvuftur, çünkü onun idealist felsefesine ve solidarizmine yatkındır. "Muhiddini Arabî" (1911)[80] adlı makalesinde Gökalp, Müslüman düşünürler arasında günün idealist felsefesine en çok yaklaşan kişinin Muhiddini Arabî olduğunu belirtmektedir. Arabî'nin mutasavvıfların doğrudan deneyimle ulaştıkları sezgi durumlarının "akılcı bir açıklamasını" verdiğini söylemektedir. Gökalp'e göre tasavvufu Batı felsefesinde mistisizm denilen düşünce tarzıyla karıştırmamak gerekir. Tasavvuf, genel anlamda idealizme karşılıktır. Mutasavvıflar arasında farklı idealizm biçimlerini temsil edenler de, mistik olanlar da vardır. Tasavvuf, olgular dünyasına gerçek bir varlık yakıştırmayan, çeşitli doktrinleri kapsayan genel bir terimdir. İdealistlerin kimisi gerçekliği düşüncelere, kimisi duyu deneyimlerine, kimisi de iradeye indirgemişlerdir. Bunların tasavvuftaki karşılığı, mutasavvıfların "makam" dedikleri şeydir. Varoluşu ancak düşünce planında kabul edenler, yalnızca idealisttir. Ama mutasavvıf mükemmeliyeti arayan kişi olduğu için, bu makamda kalamaz. Sürekli ilerleme ve yükselme arayışı içinde olduğu için de şunu keşfeder: Düşünce, bilince dışarıdan yansıtılan bir üründür ve algıladığımız nesnelerin

79 Bkz. Heyd, *op. cit.*, s. 93.

80 *Genç Kalemler*, 1911 (8); Niyazi Berkes, çev., *Turkish Nationalism and Western Civilization* (New York, 1959), s. 50-55.

dışsal bir kaynağı vardır. İşte bu makama ulaşanlar sansasyonalistlerdir. Ama en üstün makam, iradenin önemini kavramaktır. İrade, varoluşun en mutlak, en gerçek parçasıdır; yalnızca "olan" mükemmeliyetlere erişmekle yetinmez, "olması gereken"leri de algılamaya ve oldurmaya çalışır.[81]

Gökalp, Batı felsefesi tarihinde idealizmin geçirdiği üç aşamanın "tamı tamına" mistiklerin bu üç "merhale"sine tekabül ettiğini ileri sürmüştür. Berkeley ve Kant ilk iki aşamanın, Fouillé, Guyeau, Nietzsche ve James gibi yeni filozoflar da son aşamanın temsilcileridir.[82] Gökalp'e göre bu filozoflar, ideallerin *idées-forces*'den (kuvvet-fikir) başka bir şey olmadığını, inanç ve fikirlerin sadece edilgen düşünceler değil, aynı zamanda yaratıcı ya da yıkıcı etkin kuvvetler olduğunu ortaya atmıştır.[83] Bu idealist felsefenin ahlaksal boyutu ise, insanın, eylemleriyle "olması gereken"i gerçekleştirmeye çalışmasını talep etmektedir. Gökalp'in bu ilk formülasyonu daha sonra sosyolojik bir nesnellik kaygısıyla bir ölçüde yumuşatılmış (aşağıda "Sentez" adlı bölüme bakınız), ancak temeldeki idealist epistemoloji büyük ölçüde korunmuştur.[84]

Her ne kadar tasavvuf ve dolayısıyla İslâmiyet Gökalp'in düşünsel gelişiminin ilk aşamalarında belli bir rol oynamış ve toplumsal felsefesinin arka planını oluşturmuş olsa da, ileride yazılarında fazla yer almış değildir. Asıl denediği, laik bir ahlak felsefesinin ve bilimsel bir toplum kuramının, temel-

81 *Ibid.*, s. 50-51. Bu aktarmayı, Berkes'teki İngilizce metinden yaptığım için bazı hatalar yapmış olabilirim.

82 *Ibid.*, s. 51. William James gibi bir pragmatistin ötekilerle aynı gruba nasıl sokulduğu açık değildir.

83 *Ibid.*, s. 52.

84 Bkz. *Ibid.*, s. 53. Gökalp. gerçek varlığın ruh, maddenin ruhun yansıması olduğunu söylüyor.

de tasavvuf felsefesi ve ahlakıyla yakınlığını ve uzlaşabilirliğini göstermeye çalışmak olmuştur. Bu anlamda İslâmiyet, Gökalp'in genel ahlak sisteminin sadece bir parçasını oluşturuyor, kültürel Türkçülüğünü ve moral solidarizmini destekliyordu. Yüzyılın dönümünde ağırlık kazanan materyalist pozitivizmlere tepki duyan Gökalp için dinin toplumsal işlevi, teolojik boyutundan çok daha önemliydi. Siyasal boyutu da yoktu.

Çağdaş Batı Korporatizmi

Gökalp, milliyetçiliğe ve tasavvufa dayanan felsefesini bilimsel bir kuram içinde sunmak istemiştir. Avrupa'da geliştirilmekte olan korporatist toplumsal-siyasal düşünce, ona bu imkânı sağlıyordu. Türkçülük, İslâmcılık ve Çağdaşlık'tan oluşan sentezinde üçüncü öğe olarak yer verdiği Batıcılığın Gökalp için anlamı, Batı kapitalizminin bilimsel ve teknolojik başarılarının yanı sıra, toplumsal-siyasal düşüncenin belli bir türünü de içeriyordu. Bu düşünce tarzında, pozitivist yöntem bilimselliği sağlamakta, idealist epistemoloji ise ahlak felsefesinin temelini oluşturmaktaydı. Liberal ve Marksist modelleri reddeden bu düşünce akımının savunduğu toplumsal-siyasal kuram ve model, dayanışmacı/solidarist korporatizmdi.

Gökalp'in görüşlerini yakından tanıdığı Avrupalı düşünürler arasında Emile Durkheim'ı başlıca esin kaynağı olarak anması, rastlantı değildir. Gökalp'in birçok kuramsal yazısı, küçük değişikliklerle, hatta bazen aynen Durkheim'ı izler. Gökalp, diğer Avrupalı korporatist düşünürlerin bazılarının yapıtlarını da onun aracılığıyla tanımıştır. Bu düşünürlerin başında, dayanışmacı eğilimli Fransız ekonomist Paul Cauwès

ve korumacılığın ısrarlı bir savunucusu olan Alman ekonomist Friedrich List gelmektedir. Cauwès ve List'in liberal siyasal iktisadı eleştiren ve organisist bir "ulusal ekonomi"yi savunan görüşleri, Gökalp'i Durkheim'ın düşünceleri kadar etkilemiştir.

Toplumda İşbölümü (1893) adlı kitabının ikinci baskısına (1902) yazdığı ünlü Önsöz'ünde Emile Durkheim, "meslek gruplarının çağdaş toplumsal düzende oynayacağı rolün" önemini önceden görmüştü.[85] Çağdaş korporatizmin manifestosu saydığım bu belgeden, Gökalp'in solidarist korporatizmini yerli yerine oturtmamıza yardımcı olacağını düşünerek, uzunca bir alıntı yapmak istiyorum.

"Bu kitapta, ekonomik yaşamın içinde bulunduğu hukukî ve ahlakî anomi (normsuzluk) durumunu ısrarla belirtiyoruz. Gerçekten de ekonomik düzende meslek ahlakı en alt düzeye inmiştir... Aşağıda göstereceğimiz gibi, dinmek bilmeyen çatışmaların ve ekonomi dünyasının çok acıklı bir biçimde sergilediği bir sürü bozukluğun nedeni, işte bu anomik durumdur... Artık görev duygusunun içimizde güçlü bir biçimde yerleşmesi için, içinde yaşadığımız koşullara bakıp uyanmamız gerekir... Zamanımızın tümünü kendi özçıkarımızı gözetme kuralına uymakla geçirirsek, çıkarcı olmamayı, kendimizi unutmayı, özveriyi nasıl öğrenebiliriz? Bunu yapmazsak, her türlü ekonomik disiplinden yoksunluğumuz, etkilerini ekonomi dünyasının dışına da taşırıp kamu ahlakını zayıflatma sonucunu yaratmaz mı?

Kötülüğü böylece gözlemledik ama, bunun kaynağı nedir ve çaresi ne olabilir?

85 Emile Durkheim, *The Division of Labor in Society*, çev. George Simpson (Glencoe, Ill., 1960).

Bu kitapta özellikle göstermeye çalıştık ki, bazen haksızca iddia edildiği üzere, bu durumun sorumlusu işbölümü değildir. İşbölümünün mutlaka dağınıklık ve uyumsuzluk yaratması gerekmez. Meslekî işlevler birbirleriyle yeterli temas içinde oldukları sürece, kendilerini düzenleme ve dengeleme eğilimindedirler... Ama anominin son bulması için, gereksinim duyulan kurallar sistemini oluşturacak bir grubun varolması ya da kurulması şarttır... Ne siyasal toplum, ne de Devlet bu işlevi yüklenemez; ekonomik yaşam uzmanlaşmış olduğu ve her geçen gün bu uzmanlaşma daha da derinleştiği için, onların yetkinlik ve eylem alanına sığmaz. Meslekî etkinlikler yetkin bir biçimde ancak işleyişlerini iyi bilecek kadar onlarla iç içe olan, bütün ihtiyaçlarını hissedebilen ve tüm sorunlarını izleyebilecek bir grup tarafından düzenlenebilir. Bu gereklerin hepsine cevap verebilen tek grup, tek bir gövde hâlinde birleşmiş ve örgütlenmiş olmak kaydıyla, aynı sanayi kolunun tüm öğeleri tarafından meydana getirilecek gruptur. Korporasyon ya da meslekî grup denen işte budur.

Bugün ise ekonomik düzende meslek ahlakı ne kadar varsa meslek grupları da o kadar vardır. On sekizinci yüzyıl eski korporasyonları haklı olarak ortadan kaldırdığından beri, bunları yeni temeller üzerinde geri getirmek için sadece kısmî ve yetersiz girişimler yapılmıştır... Eskiden yerel olan pazar artık ulusal ve uluslararası hâle geldiğinden, korporasyonun da aynı kapsama ulaşması gerekir. Yalnızca bir kentin çalışanlarıyla sınırlı kalmak yerine öyle bir biçimde genişlemelidir ki, bir mesleğin tüm bölgeye yayılmış bütün üyelerini içine almalıdır; çünkü bunlar kentte de yaşasalar, kırsal kesimde de yaşasalar doğal dayanışma içindedirler ve ortak bir yaşamı

paylaşmaktadırlar. Bu ortak yaşam bazı bakımlardan her türlü bölgesel belirlenimden bağımsız olduğu için, o mesleğin işlevini ifade edecek, düzenleyecek, en uygun organ kurulmalıdır. Ayrıca, bu organın toplumsal yaşamın merkezî organı ile doğrudan temas içinde olması da gerekecektir; çünkü bir ülkedeki çok çeşitli meslek kategorilerini ilgilendiren önemli olayların kaçınılmaz genel etkilerini Devlet'in görmemezlikten gelmesi düşünülemez. Onun için de müdahale eder... Ama bu düzenleyici müdahale, eğer gerekmişse, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda olduğu gibi dejenere olup dar bir vesayete dönüşmemelidir. Bu iki bağlantılı organ ayrı ve özerk kalmalıdır; herbirinin ancak kendisinin üstlenebileceği ayrı işlevi vardır. Eğer sanayi ile ilgili yasal düzenlemelerin genel ilkelerini koyma işlevi devlette olursa, bunları farklı iş kollarına göre farklılaştırmak mümkün olmaz... Korporasyonun siyasal örgütlenmemizin en önemli temellerinden biri hâline gelmesini beklemek için nedenler vardır... (ekonomik yaşam) geliştikçe, korporasyon toplumda daha ileri ve daha belirleyici bir konum almak zorunda kalacaktır. Önceleri komünal organizasyonun temel birimi idi. Ama eskiden özerk bir organizma olan komün artık bugün Devlet içinde yerini kaybetmiş olduğundan (yerel pazarın ulusal pazar içinde erimesi gibi), korporasyonun da benzer bir dönüşüm geçirerek Devlet'in temel birimi ve en temel siyasal birlik hâline gelmek zorunda olduğunu düşünmek yersiz olmayacaktır. Toplum, bugün olduğu gibi yanyana duran bölgesel birimlerin kaba bir toplamı olarak kalacağına, ulusal korporasyonlardan oluşan muazzam bir sistem hâline gelecektir. Zaten çeşitli çevrelerden millet meclislerinin bölgesel esasa göre değil, mesleklere göre seçil-

mesi talepleri gelmektedir, böylelikle siyasal meclisler, toplumsal çıkarların.. ve bunların ilişkilerinin çeşitliliğini elbette daha hassas biçimde ifade edeceklerdir. Toplumsal yaşamın bütünlüğünün daha sadık bir tablosu olacaklardır. Ama bu şekilde ulusun kendi bilincine varıp meslekler hâlinde gruplanmasını söylüyor olmamız, aynı zamanda örgütlü mesleğin ve korporasyonun kamu yaşamının temel organı olması gerektiği anlamına da gelmiyor mu?.. Böylece Avrupa toplumlarının yapısında, başka yerlerde belirttiğimiz, büyük uçurum kapatılmış olacak... Sonsuz sayıda örgütlenmemiş bireyden oluşan ve anormal derecede güçlü bir Devlet tarafından bastırılan ve kuşatılan bir toplum, gerçekten de tam bir sosyolojik ucubedir. Çünkü kollektif eylem her zaman için, tek ve benzersiz bir organ olan Devlet'in dolayımıyla ifade edilemeyecek kadar karmaşıktır. Kaldı ki Devlet bireylerden çok uzaktır; onlarla ilişkileri, bireysel vicdanlarına derinlemesine nüfuz edemeyecek ve onları içten toplumsallaştıramayacak kadar dışsal ve kesintilidir. İnsanlar, içinde komünal yaşam sürdürdükleri tek çerçeve Devlet olursa, kaçınılmaz biçimde teması kaybederler, kayıtsızlaşırlar ve böylece toplum çözülür ve dağılır. Bir ulus ancak Devlet'le birey arasına böyle bir dizi ikincil meslekî grup, ara-kademe olarak yerleştirildiği zaman varlığını sürdürebilir. Bireylere, onları kendi meslek alanlarında güçlü biçimde yönlendirecek ve bu yolla toplumsal yaşamın genel akıntısına uydurabilecek kadar yakın olan ancak bunlardır. İşte, meslek gruplarının bu rolü oynamaya ne kadar uygun olduklarını ve geleceklerinin olduğunu böylece göstermiş oluyoruz."[86]

86 *Ibid.*, s. 1-2, 4, 5, 24, 27 ve 28.

Bu satırlarda dile getirilen dünya görüşü ve kuramın, Gökalp'in üçlü sentezinin "bilimsel" bileşeni olduğu görülecektir. Ancak, izleyen bölümde bu sentezi ele almadan önce, korporatizm üzerine kendi görüşlerimi de belirtmem yerinde olacaktır.

Korporatizm, özel mülkiyet ve girişimin önceliği ilkesine dayanan kapitalist üretim tarzının egemen olduğu bir toplumu varsayan bir düşünce sistemi ve bir dizi kuruma işaret eder. Korporatizm, tanımı gereği, anti-sosyalist ve anti-Marksist'tir. Aynı zamanda, felsefesi, siyaset ve iktisat anlayışı bakımından anti-liberaldir; ancak, anti-kapitalist değildir. Dolayısıyla, "sol-korporatizm" ve "liberal-korporatizm" gibi terimler, kendi içinde çelişkilidir. Bazı yazarların yaptığı gibi, "sol" ve "liberal" terimlerini sıfat gibi kullanarak korporatizmin görece popülist (ve bu anlamda sol) ya da görece hoşgörülü ve çoğulcu (ve bu anlamda liberal) biçimlerinden söz edilmesi bile yanıltıcı olur. İki dünya savaşı arası korporatist kuramcıların bir "üçüncü yol" (*tertium genus*) olarak vaftiz ettikleri korporatizmin iki alt-türü ayırdedilebilir: dayanışmacı ya da solidarist korporatizm ve faşist korporatizm ya da faşizm. Solidarizm, siyasal ve kültürel liberalizmin bazı ilkelerini belli idealler hâlinde hâlâ içinde barındırmakla birlikte, bütünsel bir ekonomik, toplumsal ve siyasal örgütlenme modeli olarak liberalizmi reddeder. Bana göre ne solidarizm, ne de faşizm, korporatist kuramcı ve ideologların hemen tümünün ve bazı siyaset bilimcilerin iddialarının tersine, kapitalizm ve sosyalizm arasında bir "üçüncü yol" ya da bunların bir sentezini oluşturmaz. Solidarist ve faşist çeşitlemeleriyle korporatizm, "birinci yolun", yani kapitalizmin bir türevinden başka bir şey

değildir. Liberalizm ya da liberal kapitalizm ve sosyalizm ya da Marksist sosyalizmle aynı soyutlama düzeyinde bulunan bir kategoridir ve tekelci kapitalizmin yeni rasyoneli olarak liberalizmin yerine sahneye çıkarılmıştır.

Korporatist kuram ve pratiklerin doğuşunu ya da ağırlık kazanmasını, "kapitalizmin bunalımları"nın bir sonucu olarak görüyorum ve bu bakımdan özellikle iki bunalım türünün önemli olduğunu düşünüyorum: birikim bunalımı ve bölüşüm bunalımı. Bunlardan birincisi, özellikle gecikmiş kapitalizmde izlenebilir. Burada korporatizm formülü, bir devlet kapitalizminin neo-merkantilist politikalarının koruması altında, emek gücünün sıkı bir şekilde denetlenmesini sağlayarak, özel sermaye birikiminin hızlanmasına yardımcı olmaktadır. (Bu bakımdan, çeşitli "devletçilik"leri [Türkiye'deki dahil] sosyalizan ya da anti-kapitalist saymak çok yanlıştır.) Bölüşüm bunalımını ise, gelişmiş sanayi kapitalizminde izlemek mümkündür. Burada da korporatizm formülü, sayıca ve örgütlenme bakımından gelişmiş işçi sınıfı ile kendini tehdit altında hisseden tekelci sermaye arasındaki sınıfsal kutuplaşmanın kontrol altına alınmasını sağlamaktadır. Her iki bağlamda da korporatizm, bunalımın kendine özgül niteliği ve yoğunluğu ile bir ülkedeki toplumsal örgütlenme, sınıflar dengesi, siyasal kültür ve kurumsal gelenekler gibi ikincil, ara-değişkenlere bağlı olarak, solidarist ya da faşist boyutlar kazanabilir. Dolayısıyla, bazı Marksist çözümlemelerin tersine, faşizmle tekelci sermaye arasında bire bir karşılıklılık olduğunu varsaymadığım gibi, solidarizmden faşizme doğrusal bir geçişin kaçınılmazlığını da ileri sürmüyorum.

Bana göre, korporatizm, üç ayrı düzeyde incelenebilecek bir düşünce ve eylem sistemidir. Bu düzeyler mantıksal olarak birbirleriyle bağlantılıysa da, pratikte hepsinin birlikte ortaya çıkması şart değildir. Buna göre korporatizm: (1) belli bir toplum ve ekonomi modeli hakkında bir felsefe-ideolojidir; (2) bir dizi ekonomi ve sınıf politikaları ve çıkarların temsiline yönelik fiilî süreçlerdir; (3) belli bir siyasal kurumsallaşma ve otoriter karar alma biçimidir.

İkinci ve üçüncü düzeylerde gerçekleşebilecek bir korporatizm, birinci düzeydeki belirli bir toplum ve ekonomi modelinde hareket edildiğinin karinesidir. Bu modelin açık seçik işlenmiş olması gerekmez, çünkü (2) ve (3), (1)'den aksiyomatik olarak türer. Korporatizm, her zaman üç düzeyde birden aynı dozda ortaya çıkmamış, iyice kristalize olmamış olabilir, dolayısıyla hemen kolayca tanınamayabilir. Örneğin, ikinci düzeyin bazı belirtileri vardır, üçüncü düzeyin de ancak kısmen somutlanması söz konusudur, ama birinci düzeyin öznel bir ifadesini ve formülasyonunu bulamayabiliriz. Ayrıca, korporatizmin hem kısmen, hem de tam olarak geliştiği durumlarda, daha çoğulcu solidarizmle ya da totaliter faşizmle karşılaşmamız mümkündür.

Öyleyse, bir toplum modeli ve felsefesi olarak korporatizm, açıkça ve ayrıntılı formüle edilmiş programatik bir siyasal ideoloji oluşturabileceği gibi, daha belirsiz ve gevşek bir dünya görüşü olarak da kalabilmektedir. Başka bir boyutta ya da düzeyde ise korporatizm, böyle bir dünya görüşü ya da ideolojinin sonucu olan ya da bununla uyum içinde bulunan bir fiilî pratikler ve politikalar bütünüdür. Üçüncü bir düzey ya da boyutta ise ikinci düzeydeki *de facto* dışavurumlarının

ötesinde, elle tutulur siyasal kurumlar ve hukuksal yapılar olarak *de jure* de gerçekleşebilir.

Bir toplum ve ekonomi modeli olarak korporatizm, toplumu, birbirine karşılıklı bağımlı ve işlevsel bakımdan birbirini tamamlayan parçalardan oluşan, organik ve kendi içinde uyumlu bir bütün olarak görür. Temel birimler, toplumun molekülleri de, meslek grupları ve bunların örgütleri, yani korporasyonlardır. Liberal toplum modelinin (analitik ve normatif bakımlardan) Birey'i temel birim ya da birinci kategori olarak kabul etmesine karşılık korporatizm, bir yandan bireyciliği toplumu atomize eden bir eğilim saymakta, dolayısıyla toplumsal organizmanın dengesini ve yaşama imkânını yıkıcı bir etki yaptığını ileri sürmektedir. Öbür yandan da Marksist toplum modelindeki Toplumsal Sınıf kategorisine karşı çıkmakta; sınıfların varlığının ya da en azından mücadele ve savaşlarının, belli bir toplumsal sistemin korunup sürdürülmesine zarar verdiğini iddia etmektedir. Böylece korporatizm, kapitalist toplumun liberal modelinde anarşik bir eğilimin içkin olduğu yolundaki Marksist eleştiriyi ödünç alır; ama bir yandan da sınıfın yerine meslek gruplarını, korporasyonu geçirerek, kapitalist toplumda uyumu sağlayabilecek yeni bir mantık ve mekanizma getirmeye çalışır ve sonuçta, Marksist eleştiriyi de hükümsüz kıldığını düşünür.

Liberal paradigmanın tersine, korporatist modelde toplum, bireylerin toplamından ibaret değildir; kamu yararı da, piyasa mekanizmasının görünmez bir el işleyişiyle sağladığı düzen sayesinde, bireylerin olabildiğince bilgili ve bilinçli bir şekilde kendi özçıkarlarının peşinden koşmalarıyla gerçekleşemez. Bu modelde toplum, bireylerin sayısal toplamından

daha büyük bir bütün olarak görülür; bireyler karşısında kendi gerçekliği vardır, öncelik ve ayrıcalıklara sahiptir. Bireylerin kendi çıkarları için çalışmaları, özel mülkiyet ve girişimleri, toplumsal dayanışmaya hizmet ettiği ve kendi başına bir üstün değer olan kamu yararına zarar vermediği ölçüde meşru sayılır. Başka bir deyişle korporatizm, genel, total sermaye anlamında kapitalizmin uzun vadeli varoluşunu öne çıkarmakla; ancak bireysel, özel sermayelerin kısa vadeli dar çıkarlarına meşruiyet sağlayabilen liberal mantığa kıyasla, kapitalist topluma daha yüksek bir rasyonalite kazandırdığı iddiasındadır. Rekabetçi kapitalizmin, kârı maksimize etmeye yönelik mantığı terk edilmemiş, ama rekabetçilik sonrası, yani tekelci aşamada, kapitalist sistemin kalıcılığını pekiştirmeye yönelik, sözde daha üst bir mantığa tâbi kılınmıştır. Bu, hem gelişmiş sanayi ülkeleri, hem de neo-merkantilist ve devletçi ekonomiler için geçerlidir.

Korporatizmin ikinci, yani *de facto* düzeyinde, çıkarların temsiline ilişkin, birinci düzeyin türevleri olan süreçler ve uygulamalar söz konusudur. Bunlar bireysel çıkarlar ya da sınıf çıkarları değil, doğrudan doğruya meslekî korporasyonlar ya da korporatif temelde örgütlenmiş çıkar grupları tarafından temsil edilen toplu çıkarlardır. Yine bu düzeyde, tipik yönetim, ekonomi ve sınıf politikaları yer alır. Bunlara, bir zorunluluk olarak değilse de, çoğu kez, devletçi yapılar, ekonomik konseyler, karma işçi-işveren kuruluşları gibi hükümet-dışı karar alma organları eşlik eder. Ekonominin devletten ayrı tutulduğu ve devlete göre daha önemli, birincil sayıldığı liberal modelde görülebilen en ileri devlet müdahale ve düzenlemelerinden farklı olarak, korporatist modelde devletçilik ya da eta-

tizm hangi biçim ve yoğunlukta olursa olsun, devlet ve ekonomi arasındaki ayrım bulanıklaşmıştır ya da bu ikisi ayrılmaz biçimde birbirine bağlanmıştır. Örneğin faşist korporatizmde devlet ve siyaset sadece topluma değil, ekonomiye göre de birincildir. Korporatist devletçilikte devletin işlevi teşvik ve yol göstermeyle sınırlı değildir; aynı zamanda ekonomiyi yönlendirir, denetler ve yönetir; emek ve sermaye, işveren ve işçi arasında arabulucu rolü oynar, sık sık greve, bazen de lokavta karşı yetkilerini kullanır.

Korporatizm, siyasal ve hukuksal bir örgütlenme modeli olarak da, hem kuram, hem pratikte ayırdedici özelliklere sahiptir. Liberal paradigmada siyasal etkinliğin temel birimi, devlete karşı hukuksal güvenceleri olan bireydir; çıkarların ifade ve bütünleştirilerek temsil edilmesinin ana mekanizmalarını ise çıkar grupları ve siyasal partiler oluşturur. Gruplar gelişmemiş ve "örtük" (latent) ya da örgütlü olabilir. Örgütlenmiş grup, tanımı gereği, ayrı bireysel çıkarların belli bir zaman diliminde örtüşmesi durumunda gerçekleşir ve ortak hedef elde edildiğinde ya da geçersizleştiğinde dağılır. Liberal modelde, ifade edilmiş ve birleştirilmiş çıkarların, bağlayıcı, merkezî siyasal kararlara dönüşmesine aracılık eden başlıca yapı da, siyasal partilerden oluşan parlamento kurumudur. Bölgesel (*teritoryal*) ilkesine göre seçilen, çoğunluk ilkesine ve hükümet-partisine seçim dönemi boyunca geçerli olmak üzere tanınmış vekâlet yetkisi ilkesine göre çalışan parlamentonun üstünlüğü, liberal modelin bir aksiyomudur. Buna da, yasamanın üstünlüğü ilkesi ya da "parlamenter meşruiyet" ilkesi denir.

Buna karşılık korporatist paradigmada siyasal etkinlik ve örgütlenmenin temel birimleri, tek başına bireyler ve değişime açık gruplar değil; açık biçimde tanımlanmış, kalıcı meslek gruplarıdır ve devletle ilişkileri yasal ya da *de facto* yapılarca önceden belirlenmiştir. Çıkarların ifade, temsil ve dengesini sağlayan mekanizma da, esas olarak bunların yanı sıra gruplar ve siyasal partiler değil, ya tümüyle bunların yerini alan ya da varolan ve çeşitli biçimlerde ortaya çıkabilen korporatif örgütlenmelerdir. Merkezî siyasal karar alma mekanizmasını ise, korporasyonlar ya da korporatif temelde örgütlenmiş çıkar gruplarıyla devleti biraraya getiren yönetsel yapılar oluşturur. Bu siyasal karar alma mekanizması bölge ilkesine göre değil, işlevsel (*fonksiyonel*) temsil esasına dayanan korporatif ilkeye göre seçilmiş bir parlamento olabileceği gibi, doğrudan doğruya parlamentonun yerini alan, piramit biçiminde örgütlenmiş korporatif konseylerden de oluşabilir. Burada çeşitlemeler görülebilir: tek bir korporatif meclis de (saf anayasal korporatizm) ya da göreceli ağırlıkları değişebilen, korporatif ve bölgesel esasa göre seçilmiş meclislerin bir bileşimi de (karma anayasal korporatizm) mümkündür. Son olarak korporatizm, siyasal parti sistemini tümüyle ortadan kaldırmayıp ikincil kılarak, onunla birlikte de varolabilir.

Çıkarların siyasal temsilini tekelinde bulunduran ve belli bir meslekî sektörde işçilerle işverenleri birarada barındıran korporasyonlar, her düzeyde tek olmak zorunda değildir (meslek kategorilerinin sayısı her korporatizmin kendi şemasına göre değişmektedir). Ama ulusal düzeyde ve eğer daha gevşek korporatist düzenleme ve yapıların ötesinde bir korporatif örgütlenme biçimlenmişse, tek olarak bulunmaları gerekir.

Yani korporatizm, "korporatif devlet" ya da "korporasyon"izme göre daha geniş bir kategoridir ve bunların sık sık özdeş sayılmış olduğu "faşizm"le örtüşür, ama çakışmaz. Korporatist bir ideoloji, *de facto* korporatizm ya da *de jure* korporatizm (tam ya da kısmî), korporatizmin hem faşist, hem de solidarist türlerinde görülebilir. Tam açılımını yapmış "korporatif devlet"in ilk kez iki dünya savaşı arasında Avrupa'nın klasik faşist ülkelerinde görülmüş olması, sadece tarihsel bir olgudur; tam anlamıyla korporatif bir devletin, faşist değil solidarist olması da kuramsal olarak mümkündür.[87] Kaldı ki, II. Dünya Savaşı sonrasında, gelişmiş kapitalist ülkelerde bile liberalizm, artık yalnızca karar alma sürecinin odakları durumunda olmayan belli siyasal kurumlar biçiminde ve gerçek süreçlerin gerisinde kalan tortusal bir ideoloji olarak varlığını sürdürmüş ve egemen paradigma olmaktan çıkmıştır. Çok yakın zamana kadar, korporatizmin faşizme indirgenmesi, sadece ileri kapitalist toplumlardaki faşist olmayan, ama kesinlikle korporatist (yani solidarist korporatist) öğelerin[88] değil, savaş öncesinde ve sonrasında, sanayileşmemiş ülkelerdeki solidarist ve faşizan korporatist oluşumların

87 Ernst Nolte'nin, belki de faşizmin entelektüel ve teorik kaynakları hakkında en iyi çalışmalardan biri olan *Three Faces of Fascism* (New York, 1969) adlı yapıtında, solidarist türünü tümüyle göz ardı ederek, korporatizmi kestirmeden "faşistlerin en gerici talebi" olarak adlandırması ilginçtir.

88 İngiltere'de "yarı-korporatizm" için, bkz. Samuel Beer, *British Politics in the Collectivist Age* (New York, 1969); İskandinavya'da "sayısal korporatizm" için, bkz. Robert Dahl, der., *Political Opposition in Western Democracies* (New Haven, 1966); genel olarak "yeni-korporatizm" için bkz. Robert Presthus, der., *Interest Groups in International Perspective* (Philadelphia, 1974); "liberal korporatizm" için (bana göre "terimlerde çelişki" oluşturan) bkz. Philippe Schmitter, der., *Liberal Corporatism in Western Europe* (CPS'nin özel sayısı, Nisan 1977).

da[89] değerlendirilmesini engellemiştir. Kısacası, korporatizm ve faşizm özdeş tutulmamalıdır. Aksi takdirde, 1945 öncesi ve sonrasında, Batı ve Üçüncü Dünya ülkelerindeki solidarist korporatizm gözden kaçırılacaktır.[90]

Son olarak, siyasal korporatizmden söz edebilmek için, anayasal korporatizmin varlığı, zorunlu değil ama açık ki yeterli bir koşuldur. Korporatizm, anayasal düzeyde kristalleşmemiş olduğu bir sistemde, siyasal kurumsallaşmanın diğer düzeylerinde de yasalar ve tüzüklerde ifadesini bulmuş ya da bulmamış olarak varolabilir. Buna bağlı olarak korporatist düzenlemeler, *de facto* ya da *de jure*, çıkarların temsilini ve merkezî siyasal karar alma sistemindeki tüm meslekî örgütlerini ya da sektörlerini içine almıyor olabilir. Dışlama ya da yasaklama, ya gayriresmî yöntemlerle, ya "kamu kuruluşu" statüsü tanımayarak yarı-yasal yoldan, ya da doğrudan doğruya yasaklayıcı yasalar aracılığıyla gerçekleştirilebilir. (Kuşkusuz, korporatizmin en geniş kapsamlı biçimlerinde bile, meslekî örgütlenmelere tanınacak farklı ağırlıklar, öncelikle ülkenin sınıfsal yapısına bağlı olacaktır.)

Korporatist siyasal yapılara açıkça anayasal ya da yasal statü tanınmamış korporatist sistemlerde, siyasal partiler ve parlamento korunmuş oldukları hâlde, artık temel siyasal karar alma mekanizması olmaktan çıkmışlardır; hükümetteki parti, kararlarını, korporatist konsey ve yapılarda resmen temsil edilen ya da bunlar üzerinde gayriresmî etkileri olan

89 Latin Amerika'da savaş sonrası korporatist gelişmeler için bkz. örneğin F. Pike ve T. Stritch, der., *The New Corporatism* (Notre Dame, 1974). İki savaş arası korporatist "novo estado"ya bir örnek için bkz. Philippe Schmitter, *Interest Conflict and Political Change in Brazil* (Stanford, 1971).

90 Bu çok geniş konuya burada girmemiz mümkün değildir.

örgütlü çıkar gruplarının önceden onayını aldıktan sonra belirler. Bu süreç özellikle, "demokrasinin bunalımı"ndan (yani liberal parlamenter demokrasinin bunalımından) söz edildiği dönemlerde ortaya çıkar; "yürütmenin üstünlüğü" ya da "yürütmenin meşruiyeti"ni savunan siyasal ve hukuksal kuram ve pratiklere kadar uzanır. Diğer yandan, uzun bir geçmişe sahip olduğu hâlde, artık fiiliyatta geçerliliği kalmamış liberal parlamenter demokrasi ülkelerinde, korporatizme böyle bir siyasal-yasal meşrulaştırma çabasının eşlik etmesi gerekmez; süreç, özellikle ikinci düzeydeki fiilî uygulamalarla devam etmektedir. Dolayısıyla, bu ülkelerde, ağır ağır gelişip, saydamlaşmayan korporatizmin gözlemlenmesi daha güçtür.

Korporatizmin solidarist ve faşist biçimleri arasındaki ayrım, esas olarak, Birey, Toplum ve Devlet arasındaki karşılıklı ilişkilere farklı yaklaşmalarından kaynaklanmaktadır. Her iki yaklaşım da, liberal modelde Birey'in, Marksist modelde de Sınıf'ın birincil kategori oluşuna karşı çıkmakta, meslekî grubu (ya da temel olarak meslek ölçütüne göre örgütlenmiş çıkar gruplarını) toplumsal örgütlenme ve siyasal etkinliğin temel birimi saymaktadır. Ancak faşist korporatizm, Toplum'u ve dolayısıyla Birey'i, en azından kuramsal olarak, hayli metafizikleştirilmiş bir korporatif Devlet'in içinde eritir ("her şey devletin içinde, hiçbir şey devletin dışında değil"). Meslekî gruplarla korporasyonları da, Devlet'in sivil Toplum'u denetim ve egemenliği altında tutmasını sağlayan kamu organları olarak görür. Bunlar liberal hukuksal ve siyasal modelin tersine Devlet karşısında öncelikli hakları bulunmayan Birey'in görev ve yükümlülüklerine ilişkin Devlet emirlerini sivil Toplum'a aktarırlar.

Oysa solidarist korporatizmde meslekî gruplar ve bunların korporasyonları, Birey'le Devlet arasında bir tampon işlevi görür. Meslekî gruplar ve korporasyonlar, aslında bencil olan Birey'lere kamu çıkarı ruhunu aşıladıkları gibi, sivil Toplum'un molekülleri olan korporasyonların özerk yetki alanlarına Devlet'in el atmasını da engellerler; böylece Birey'lerin haklarını da korumuş olurlar. Solidarist siyasal kuram ve hukukta Birey'lerin, liberal modele kıyasla sınırlı da olsa, sahip oldukları haklar vardır; ama aynı zamanda, dayanışma ve birliğin gereği olarak, Toplum'a karşı yükümlülükleri de bulunmaktadır. Korporatizmin iki türü arasındaki bu temel farkın nedeni, faşizmin liberalizmi radikal bir yadsımayla dönüştürmek isteyişi, buna karşılık solidaristliğin ise, belli bazı siyasal ve kültürel "idealler"ini koruduğu liberalizmi değiştirme ve düzeltme yoluyla dönüştürmeye çalışmasıdır.

İlerideki sayfalarda Gökalp'in solidarist korporatizmi, yukarıdaki çerçevede ele alınacaktır. Tek-parti dönemi ve çağdaş Türkiye'deki diğer korporatist kültürel ve kurumsal yapılara da bazı yollamalar yapılacaktır. Şimdiden söyleyelim ki, 1980'lere girilirken Türkiye'deki zorlayıcı nesnel koşullar ve bazı ideolojik gelişmeler, faşist korporatist gelişmelere yol açacak nitelikte görünmektedir. Bu da, Türkiye'nin kültürel ve kurumsal mirasında zaten çok cılız olan siyasal liberalizmden ve parlamenter demokrasiden yeniden ve daha esaslı bir uzaklaşmayı getirecektir. Cılızdır; çünkü Türkiye'de ideolojik merkez, egemen solidarist korporatizm nedeniyle, ortada değil hep sağda olagelmiştir.

Sentez: "İçtimaî Mefkûrecilik"

Önceki bölümlerde Gökalp'in milliyetçilik ve İslâmcılık görüşlerini aktararak, Gökalp'in uygun bir toplumsal ve ahlaksal felsefeyle desteklendiği takdirde, bunların Batı düşüncesinin belli bir akımıyla uzlaşmaz olmadığını düşündüğünü ileri sürdüm. Aynı zamanda Gökalp'in Türkçülük ve İslâmcılık'ı, liberalizmin atomist bireyciliğinden ve ekonomik örgütlenme özelliklerinden yeterince arındırılmış olması koşuluyla, Batı kapitalizminin karşıtı saymadığını belirttim. Solidarist korporatist düşüncenin liberalizm eleştirisi de tıpkı böyledir ve Gökalp tarafından sisteminin üçüncü bileşeni olarak uyarlanmış, diğer iki bileşenin "bilimsel" temelini oluşturmuştur. Böylece Gökalp, dayanışmacı ahlakın yol göstericiliği altında, bilimsel olarak gelişebilecek biçimde reformize edilmiş bir kapitalist toplum modeline ulaşmaktadır. Bu modelin kuramı, bir dizi metodolojik ve epistemolojik özelliklere sahiptir. Bu özellikleri açıklayarak, Gökalp'in Türkçülük-İslâmcılık-Çağdaşlık (Muasırlık) sentezinin daha ayrıntılı bir anlatımını vermeye çalışacağım.

Gökalp'in teori ve pratik, bilim ve toplum arasındaki bağları hep gözettiği düşünülürse, metodolojik öncüllerini "Terbiye Münakaşaları" (1917)[91] adlı bir dizi makalede açıklamış olması rastlantı sayılmaz. Gökalp'e göre eğitim, uygulamalı sosyolojidir ve toplumsal kurumların en önemlisidir.

Gökalp'e göre, toplumbilim Durkheim'la başlamıştır; çünkü Durkheim toplumsal olguları, diğer pozitif bilimlerde olduğu gibi, ampirik yöntemle ve kendi başına bir gerçeklik kate-

91 "Terbiye Münakaşaları", *Muallim*, 1917 (7,8,9); *Millî Terbiye ve Maarif Meselesi* (Ankara, 1972), s. 31-42, 43-51, 51-62. Sayfa numaraları Millî Terbiye'ye aittir.

gorisi olarak inceleyen ilk kişidir. Gökalp, Durkheim'dan önce sosyolojinin, felsefe, biyoloji ya da psikolojinin bir kolu durumunda olduğunu iddia etmektedir.[92] Gökalp'e (ve Durkheim'a) göre, toplumsal olayların incelenmesinde temel çözümleme birimi, en önemli toplumsal olgular olarak ele alınması gereken "maşerî ter'iler"dir (représentations collectives); bunların da en önde geleni bir toplumun üyelerince paylaşılan fikirleri, kültürü ve değer yargılarını içeren "maşerî vicdan"dır (conscience collective). Durkheim'ın, "bütünün parçaların toplamından daha büyük olduğu ve kendi gerçekliği bulunduğu"[93] ilkesine uygun olarak ortak vicdan ya da kamu vicdanı, bireysel vicdanlardan oluşmakla birlikte, onlardan ibaret değildir, bağımsız bir gerçekliğe sahiptir.

Gökalp, toplumsal fikirleri inceleyen farklı yaklaşımları eleştirel bir bakışla aktarmaktadır. "Spiritüalistler"e göre, kollektif vicdan, bireysel bilinçlerle ilişkisi bulunmayan, tersine, ilahî bir tarzda bunların üzerine inmiş metafizik bir bütünlüktür. Kollektif bilincin kendi özerk varlığını kabul etmeyen ve onu bireysel bilinçlerin bir toplamı sayan "duyumcu-ampirist" yaklaşım da aynı şekilde yanlıştır; çünkü Gökalp'e göre kollektif vicdan bireysel bilinçlerden oluşmakla birlikte, onlardan ibaret değildir, kendi bağımsız gerçekliğine sahiptir. Ayrıca Gökalp, bugün bizim davranışçı ve yöntemsel bireycilik diyebileceğimiz yaklaşımlara benzer yaklaşımların Durkheim'ın kollektif vicdan görüşünü metafizik, mistik ve panteistçe bir kavram olarak eleştirmelerini de reddetmektedir.[94]

92 *Ibid.*, s. 57. Gökalp, Sosyal bilimler altında, tarih, siyaset bilimi, hukuk, iktisat, ahlak, dilbilim, estetik, ilahiyat, etnografi, demografi, beşeri coğrafya ve eğitimi sıralamaktadır.

93 *Ibid.*, s. 54 ve 60-61.

94 *Ibid.*, s. 43,51, 60-61.

Gökalp, Le Bon'un bir ırkın karakterinde içkin olduğunu ileri sürerek savunduğu "kollektif duygular" kavramına da karşı çıkar ve bunu, sosyoloji değil, "ırksal psikoloji" olarak değerlendirir. Aynı şekilde, Tarde'ın, bireylerce üretilen ve taklit süreciyle yaygınlaşan kollektif davranış anlayışını da sosyoloji değil "inter-psikoloji" sayarak eleştirir. Gökalp'e göre kollektif vicdan, biyolojik ve bireysel psikolojik olaylardan bağımsız bir toplumsal gerçekliktir. Doğrudan doğruya algılanabilen ve ampirik olarak gözlemlenebilen bir toplumsal olgudur.[95] Gökalp, davranışçı yaklaşımın kollektif ve bireysel bilinçlerle kollektif vicdan arasındaki nitelik farkı bir yana, "nicel fark"ı bile açıklayamayacağını belirtmektedir; çünkü kamu vicdanında ancak "değer yargıları", "idealler" ya da "kutsal" gibi terimlerle ifade edilebilecek, tümüyle yeni bir nitelik bulunmaktadır.[96]

Gökalp'e göre, Durkheim kamu vicdanında örtük olarak bulunan toplumsal gelenekleri ve kamu vicdanının dışavurumları olan toplumsal kurumları incelerken, bu toplumsal kurumları kendisi indirgenemez olan başka bir gerçekliğe indirgemiş değildir. Oysa monist "materyalistler" her şeyi fizik olaylara ve mekaniğe, monist "idealistler" ise, ahlaka ve dine indirgemektedir. Buna karşılık bilimsel sosyoloji "çoğulcu"dur, çünkü tüm olayların bağımsız gerçekliğini kavrar ve toplumsal gerçekliği teolojiye, biyolojiye ya da bireysel psikolojiye indirgemez.[97]

Gökalp, Durkheim'ın sisteminin organizmacı olduğu iddiasını da reddetmektedir. Spencer ve Worms'un tersi-

95 *Ibid.*, s. 36-37, 43, 59.
96 *Ibid.*, s. 40.
97 *Ibid.*, s. 47-48.

ne, Durkheim toplumu bir organizmaya indirgememiş, olsa olsa bir analoji yapmıştır. Bir organizmacı olan Worms'un Durkheim'ı metafizikçi saymasını da, Gökalp bunun bir kanıtı olarak eklemektedir.[98]

Gökalp, bilimsel bir disiplin olarak tanımladığı sosyolojiyi sadece toplumun bilimi değil, aynı zamanda toplum için bir bilim olarak da görmektedir: Sosyolojinin bulguları, daha sağlıklı bir toplum oluşturmak üzere uygulamaya konabilir. Örneğin eğitimin toplumsal işlevi, bireyleri toplumsallaştırmak ve ulusal kollektif vicdanda yer alan ahlaksal ve kültürel normları içselleştirmelerini sağlamaktır. Böylece "bireysel kişi" bir "toplumsal kişi"ye dönüşür ve eğitim sayesinde daha zengin bir "kişilik" kazanır.[99] Gökalp, ulusal eğitimin toplumsallaştırıcı işlevini vurgulaması nedeniyle, insanları türdeşleştiren ve dolayısıyla toplumsal olarak dayatılan değerler yüzünden özgür bireysel gelişimi baskı altına alan bir sistemi savunmakla suçlanmıştır. Ancak, eğitim ve kültür konularındaki çoğulcu tutumu, özellikle de bu alanların devlet karşısında kesinlikle özerk olmasını savunduğu düşünülürse, bu suçlamalar isabetli sayılamaz. Ayrıca, eğer insanların toplumsal olmayan gelişimi ancak eksik ve yetersiz bir gelişimse, devletin müdahale etmemesi ve kültürel alanda seçeneklerin varolabilmesi koşuluyla, özgür bireysel gelişim, toplumdan tümüyle bağımsız olma anlamını taşıyamaz.

Nitekim, "Terbiye Meselesi" (1918)[100] adlı daha sonraki bir dizi makalede Gökalp, eğitimi "bireylerin toplum tarafından

98 *Ibid.*, s. 40, ve s. 60-61.

99 *Ibid.*, s. 55.

100 "Terbiye Meselesi", *Yeni Mecmua*, 1918 (32, 34, 36, 38); *Millî Terbiye*, s. 62-68, 68-73, 73-83, 83-97.

toplumsallaştırılması" olarak tanımlamakta ve bunu "cemiyetin bekası için elzem"[101] saymaktadır. Bu yaklaşım, çağdaş yapısalcı-işlevselcilerin öne sürdüğü "işlevsel önkoşullara" oldukça benzemektedir. Bunun yanı sıra Gökalp; bireylerin, Spencer'in iddia ettiği gibi doğrudan ve doğal bir şekilde değil, kamu vicdanının dışavurumları olan toplumsal ve eğitsel kurumlar aracılığıyla dolaylı olarak toplumsallaştıklarını da belirtmektedir.[102]

Gökalp'in tüm bu görüşleri, toplumun ve toplumsal kurumların geliştirilmesi süreci içinde, insan doğasının da mükemmelleşebileceği varsayımına dayanmaktadır. Gökalp, Rousseau'nun doğa durumundaki insanın temelde iyi olduğu ve ancak toplum ve uygarlık tarafından bozulup yozlaştırıldığı görüşüne uzak düşmez. Gökalp, sivil toplumun görünür kurumlarına karşı kollektif vicdandaki örtük normları çıkararak, uygarlık ve insan arasındaki gerilimin aşılabileceğini göstermeye çalışmıştır.[103] Onun, bireyin kişiliğini ve gelişimini kollektif vicdanda temellendirme ve eğitimi toplumsallaştırma çabası, bireyi toplum içinde yoğurma eğilimi ya da bir genel iradenin dayatılması olarak anlaşılmamalıdır. Gökalp'in anlayışı, ancak atomist bireycilikten uzak durması anlamında liberal değildir. Kısacası, Gökalp bireyle toplumu birbirinin karşısına koymaz; toplumu, kişiliğin eksiksiz, yani toplumsal gelişiminin önkoşulu sayar.

101 *Ibid.*, s. 62.

102 *Ibid.*, s. 69-70, 76. Burada Gökalp, Spencer'in ahlak ve toplumsal yaşamı açıklamadaki organizmacı ve natüralist indirgemeciliğini eleştirmekte ve dolaylı olarak da Sosyal Darwinizm'ini reddetmektedir.

103 *Ibid.*, s. 71.

Gökalp, değerlere ve olgulara ilişkin yargıları, yani duygusal ya da bilişsel normları, birincil toplumsal veriler olarak alır. Yöntemi pozitivist, epistemolojisi ise idealisttir. Toplumsal normları incelerken, bunları bireysel psikolojiye indirgemez (Bergson'un sezgiciliğini bu nedenle eleştirmiştir); yöntemsel bireycilerin başvurduğu *Verstehen*, yani empatik anlama kavramını da benimsemez. Yapmaya çalıştığı, en önemli toplumsal kurumlar olarak gördüğü kollektif fikirlerin anlamını ortaya çıkarmak ve altta yatan (münteşir) toplumsal gelenek ve âdetlerle (örf) örgütlenmiş (müteazzi) toplumsal kurumları (müessese) ayırdetmektir.[104] Bu yaklaşımdan çıkarsanabilecek bazı sonuçlar vardır. Birincisi, Gökalp'in de deyim yerindeyse, bir tür "sosyolojik *Verstehen*" yöntemi kullanmış olduğudur; ancak burada, kendi içinden bakılarak anlaşılması gereken öznel anlam sistemi, bireysel bir aktöre değil, tarihsel olarak belirli bir toplumsal kollektiviteye aittir. İkincisi, Gökalp'in anlam sistemlerini ve normatif sistemleri, somut toplumsal kurumlar hâlinde biçimlenmiş olsun ya da olmasın, örneğin Comte'çu pozitivist ya da legal pozitivist yaklaşımlarda görüldüğü gibi, değişmez ve sorgulanamaz olgular olarak ele almadığıdır. Gökalp, örtük gelenekle görünür kurumu ayırdetmekle, statükonun, ulusal kültürün özüyle bağdaşmadığı durumlarda eleştirilebilmesinin yolunu açmış olmaktadır.[105]

104 *Ibid.*, s. 83.

105 Bu, kollektif vicdandaki değişimlere karşılık olarak yeni kurumların otomatik bir biçimde eski kurumların yerine geçmesi demek değildir. Gökalp, âdetler ve kurumlar arasında verili bir dengenin âdetler tarafından zorlanarak daha yüksek bir kurumsal gelişme düzeyinde de uyuma varılabileceğini düşünmektedir.

Gökalp'in yaklaşımından çıkarılabilecek bir başka sonuç da, onun toplumsal fikirleri volontarist bir tarzda, örneğin Fouillée'nin yaklaşımındaki "fikir-kuvvet" anlayışıyla ele almadığıdır. Gökalp'e göre fikirlerin etkileme gücü, nesnel toplumsal koşullarda ne ölçüde temellenmiş olduklarına bağlıdır.

Gökalp, Bergson'u sezgi ile kavramı ayırdetmediği için eleştirir. Dolayısıyla Gökalp'in, Bergson gibi irrasyonel bir vitalist felsefeye eğilim gösterdiği söylenemez. Ardından, olumlayıcı bir tarzda Kant'ın bir deyişini aktarır: sezgisiz kavram boş, kavramsız sezgi ise kördür. Gökalp, Boutroux'nun bilimsel bilgi için öne sürdüğü koşulu da onaylar: bilimsel bilgi, ancak sezgi ve kavramın bireşimiyle mümkündür, çünkü kavram olmadan sezgi sadece psikolojik bir durumdur, hatta salt duygu olarak nitelenebilir. Şüphesiz bu da, kendi içinde incelenebilecek bir gerçekliktir, ama kesinlikle sosyolojik bir veri değildir; çünkü öznelerarası düzeyde anlaşılabilir bir kavram olarak konmadıkça, başka kişiler için düşünsel bir anlam taşımayacaktır.[106] Kısacası, öznel anlama, nesnel kesinlik düzeyine yükseltilmelidir.

Böylece Gökalp, pozitivist geleneğin materyalist epistemolojisini idealist bir epistemolojiye dönüştürmekte ve bunu, kendisinin de sürdürmekte olduğu pozitivist geleneğin pozitivist metodolojisiyle birleştirmektedir. Bu pozitivist idealizme (toplumsal ya da realist idealizm olarak da adlandırılabilir) dayanarak yapmaya çalıştığı da, teori ile pratik arasında köprü kurmaktır.

106 *Ibid.*, s. 84.

Gökalp, bir yazısında Kant'ın "olması gereken, mümkün olana da işaret eder" görüşünü benimseyerek aktarır. Oysa, Kant'ın kategorik emperatif ilkesi oldukça öznel ve bireyseldir; Kant'ın sisteminde teori-pratik ilişkisi, siyaset ve kollektif toplumsal davranış alanında, bir düalizm olarak kalır. Gökalp'in ne kadar çok yararlanmış olduğunu her fırsatta vurguladığı Durkheim'ın idealist pozitivizmi için de benzer bir durum söz konusudur. Durkheim, analitik kuramında ipuçları bulunsa da, açık seçik bir idealist aktivizm felsefesi ortaya koyamamıştır. Bu bakımdan Gökalp'in toplumsal idealizm felsefesi ve kuramı, hem Kant'taki düalizmin hem de Durkheim'daki güdük kalmış teori-pratik birliğinin üstesinden daha iyi gelmiş sayılabilir.

Bu şekilde Gökalp, öznel ve nesneli, ideal ve gerçeği, "olan" ve "olması gereken"i birleştirmeye çalışmıştır. Ancak, denklemin her iki yanı da, sosyolojik olarak incelenebilecek toplumsal olgular olarak görülmüştür. Hem Durkheim, hem de Gökalp, Comte'çu pozitivist gelenekte yer alırlar, ama onun yüzyılın dönümünde Avrupa'da iyice yaygınlaşmış bulunan materyalist epistemolojili türevlerinden ayrılırlar. Kendi epistemolojisinde pozitivizmden idealizme kaymış olan Gökalp, ideallerin gerçekleşebilmesi için toplumsal koşulları da hesaba kattığından, metodolojisinde hâlâ pozitivisttir. Durkheim gibi o da pozitivist ve idealist gelenekleri birleştirmeye çalışır; sonuçta ortaya çıkan sistem ise pozitivist olmaktan çok idealisttir. Epistemoloji metodolojiye göre daha belirleyici olduğundan, Gökalp'in sistemi "idealist pozitivizm" değil, "pozitivist idealizm" olarak nitelenebilir. Ayrıca Gökalp, bir tür diyalektik "toplumsal idealizm" önermekle, ne ölçüde başarılı oldu-

ğu bir yana, hem Kantçı düalizmi, hem de Hegelci diyalektik idealizmi aşmaya çalışmaktadır. Tabii bu yaklaşım, Marks'ın tarihsel materyalizminin de karşıtıdır; çünkü Gökalp, gerçek toplumsal ilişkileri değil, toplumsal normları başlangıç noktası yapmaktadır. Marksizmin ekonomist yorumlarındaki diyalektik materyalizm anlayışından da büsbütün uzaktır.

Gökalp, Marksizm üzerine de yazmış ve Marksizm'i hem Durkheim'ın sosyolojisiyle, hem de kendi toplumsal idealizmiyle karşılaştırmıştır. "Tarihî Maddecilik ve İçtimaî Mefkûrecilik" (1923)[107] adlı makalede, toplumsal olayların açıklanması için gelıştirilmiş, birbirine kısmen yaklaşan, kısmen de uzaklaşan iki sosyoloji sisteminin varolduğunu belirtmektedir. Bunlar, Karl Marks ve Emile Durkheim tarafından kurulmuş olan sistemlerdir. İlk bakışta, maddi, biyolojik ve psikolojik olaylar gibi toplumsal olayların da nedensel yasalara bağımlı olduğunu kabul etmeleri bakımından, birbirlerine benzemektedirler. Gökalp'in burada sözünü ettiği, natüralist epistemolojik varsayımlar değil, sadece "neden" ve "sonuç" ile "determinizm"dir.[108] Ama söz konusu iki sistem, bu noktadan başlayarak birbirinden ayrılmaktadır. Çünkü Gökalp'e göre, Marks'ın determinizminde bir tür "tekel" ortaya çıkmaktadır: bir neden oluşturma "ayrıcalığı", sadece ekonomik olaylara tanınmıştır; din, ahlak, estetik, siyaset, dil ve zihinsel süreçler gibi diğer toplumsal olaylar, ancak sonuçları oluştururlar, yani gölge olaylardır ve kendileri bir etki yaratamazlar. Marksizm'in mekanik ve oldukça ekonomist bir yorumunu

107 "Tarihî Maddecilik ve İçtimaî Mefkûrecilik", *Yeni Gün* (8 Mart 1923); *Türkçülüğün Esasları*, s. 66-76 ve *Fırka Nedir?*, der., E. B. Şapolyo (Zonguldak, 1947), s. 40-44.

108 *Fırka Nedir?*, s. 40.

verdikten sonra Gökalp, Durkheim sosyolojisinde böyle bir nedensellik tekelinin bulunmadığını belirtir. Her türden toplumsal olaylar kendi başlarına "gerçeklikler"dir ve ekonomik olaylar gibi onlar da diğer toplumsal olayların nedenlerini oluşturabilirler.[109] Gökalp'e göre, Durkheim ekonomik olayların önemini inkâr etmemektedir; tersine, modern toplumlarda ekonominin toplumsal yapının temeli ("esas") hâline geldiğini vurgulamış olan, Durkheim'dır.[110]

Gökalp, kendi çelişkisini fark etmeden, Durkheim'ı yorumlamayı sürdürmektedir. İlkel toplumlarda, sadece toplumun parçalarının kollektif vicdanından türeyen mekanik solidarite görülür. Buna karşılık gelişmiş toplumlarda, artan işbölümü ve karşılıklı meslekî bağımlılıktan (çağdaş yapısalcı-işlevselci akımların diliyle konuşursak, toplumsal farklılaşma ve işlevsel uzmanlaşmadan) türeyen organik solidarite de buna eklenmektedir. Ayrıca, işbölümü, ekonomik yaşamın "temeli"dir; modern toplumlardaki dinsel, siyasal, bilimsel, estetik ve ekonomik gruplar, artan işbölümünün ortaya çıkardığı uzmanlaşmış meslek gruplarıdır.[111]

Gökalp, Durkheim'ın tüm toplumsal olayları "tek bir kökene", kollektif vicdana "indirgediğini" de eklemektedir. (Burada Gökalp, Marksizm'de eleştirdiği nedensellik tekelini, ekonominin ve işbölümünün önemi üzerine söyledikleriyle Durkheim'a tanımış oluyor.) Gökalp'e göre, 1908'den önce de Türkiye'de işçiler bulunuyordu. Ancak bu işçilerin kollektif bilincinde, bir işçi sınıfı oluşturdukları fikri yer almıyordu; bu

109 *Ibid.*, s. 41.
110 *Ibid.*
111 *Ibid.*

yüzden de Türkiye'de işçi sınıfı varolmamıştı.[112] Paradoksal bir biçimde, Marks'ın "kendinde sınıf" ve "kendi için sınıf" kavramlarına oldukça yakın düşen bu yorumuyla Gökalp, aynı zamanda Marksizm hakkındaki bilgisinin yetersizliğini de ortaya koymuş olmaktadır.[113]

"İktisada Doğru" (1922)[114] adlı yazısında da, yine "İktisat, sair içtimaî faaliyetlerin temelidir"[115] düşüncesini yinelemiştir. Böylece, Durkheim gibi Gökalp de, "idealist" ve "materyalist" monizme karşı nedensel "çoğulculuğu" savunduğu hâlde,[116] aslında bir çelişkiye düşmekte, bir yandan fikirlere (kültür ve idealler) nedensel tekel konumu değilse bile nedensel birincilik (öncelik) tanırken, bir yandan da ekonomiyi (ya da işbölümünü) temelde belirleyici saymaktadır. Ama bu da zaten, Marks'ın pozitivizminden geri kalmamaya çalışarak ideolojik korkuyla, ama teorik gönülsüzlükle ekonominin önemini vurgularken, tarihsel materyalizmi dar bir ekonomistik yaklaşıma indirgeyip çökertmeye çabalayan tüm pozitivist idealistlerin klasik açmazı değil midir? (Tabi, şu söylediğimizin, politik-ideolojik düzeydeki paraleli, solidarist ve faşist korporatizmin, sadece liberal kapitalizmi eleştirdikleri hâlde, kapitalizmi eleştiriyor gibi görünerek, Marksizm'in şimşeğini çalmaya çalışmalarıdır.)

Gökalp, buradaki sorundan tümüyle habersiz de değildir. Sadece üretimde doğrudan yer alan meslekî grupları değil,

112 *Ibid.*, s. 41 vd.

113 Gökalp'in anti-Marksizminin sert bir eleştirisi için bkz. Kerim Sadi, *Ziya Gökalp: Tarihi Materyalizmin Muarızı* (İstanbul, 1940).

114 "İktisada Doğru", *Küçük Mecmua*, 1922 (7); *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*, s. 83-90 içinde yeniden yayımlanmıştır.

115 *Ibid.*, s. 83.

116 *bid.*, s. 89. Gökalp'in tam terimi "vahide irca"dır.

kendi faaliyetlerini sürdürebilmek için sosyo-ekonomik artığa bağımlı olan bilim, sanat ve felsefe gibi uzmanlık alanlarını da sayarak[117] işbölümünü ve dolayısıyla toplumsal farklılaşma ve işlevsel uzmanlaşmayı öne sürüp, ekonominin önemini yeniden vurguladıktan sonra, Marks'a ve Marksistler'e şu şekilde karşı çıkmaktadır:

> "Bu hakikat (iktisadın önemi) yalnız bu derecede kalsaydı, hiçbir kimse onu kabul etmekten çekinmezdi. Fakat Karl Marks ile taraftarları bundan müfrit bir mezhep çıkardılar... Görülüyor ki 'tarihî maddecilik'in esası, iktisadî hadiselerin ehemmiyetini gösteren sade, basit bir hakikattir."[118]

Gökalp'in Marksizm'e karşı duyduğu tepki, aslında bu anlayışın metodolojisinden çok, analitik ve felsefî boyutlarıyla toplum modeline yöneliktir. İleride göreceğimiz gibi, Marksizm'in zorunlu olarak çatışma barındıran toplum teorisi ve Marks'ın sınıf çatışması ve devrim kuramı, Gökalp'in allerji duyduğu görüşlerdi. Çünkü diğer tüm korporatist düşünürler gibi o da, uyumlu bir toplum varsaymakta ve istemektedir. Bu toplumda çıkar çatışmaları ve sınıflar savaşı yer almaz; toplumsal organizmanın işlevsel olarak birbirini bağımlı ve karşılıklı birbirini tamamlayan organları olan meslekî gruplar arasında toplumsal barış hüküm sürer.

Bunu izleyen bölümde Gökalp'in toplum modeli ve siyasetin sosyal temellerinin analizi için önerdiği başlıca kategorilere geçeceğiz. Ama daha önce, yöntemini ve felsefesini daha açık bir şekilde aktarabilmek için, sosyoloji biliminin niteliği

117 *Ibid.*, s. 84-85 ve 88.
118 *Ibid.*, s. 86-87.

ve işlevi hakkındaki görüşüne ve "Mefkûre"sine değinmek yerinde olacaktır.

Gökalp daha 1909'da, yani Durkheim'ın yapıtlarıyla henüz tanışmamışken, sosyolojiyi hem toplumsal sürecin ana mekanizmalarını anlamaya çalışan bilimsel bir disiplin, hem de toplumsal sorunların idealler doğrultusunda çözülebilmesi için uygulanması mümkün ve gerekli olan bilimsel (daha doğrusu "bilimselci") bir yöntem olarak görüyordu. "İlm-i İctima" (1909)[119] üzerine makalesinde, sosyolojinin işlevini şöyle tanımlamıştı: "İlm-i ictima; lisân, unsur, mezhep, sınıf, meslek ihtilâfâtından mütevellid efkâr-ı müessese-i sakîmeyi tenkîd ü ibtâl ederek yerlerine sahîh ve sâlim fikirler ikaame edeceğinden tebâyün-i ârâ ve tesâdüm-i hissiyâta nihayet vermiş olur... Emrâz-i ictimâ'iyyeyi bihakkın teşhis eyleyerek müdâvat ve hıfz-ıs-sıhha-i millet için iktizâ eden vesâit-i şâfiyye ve tedâbir-i vâfiyyeyi irae eder."[120]

Dolayısıyla, Gökalp'in siyasal ve toplumsal kuramı, açıkça hem analitik, hem de reformcudur; zaten kendisi de hep bu ikisinin mükemmel bir şekilde birlikte varolacağını düşünmüş, aralarında gerilim olabileceğini aklına getirmemiştir.[121]

İkinci Meşrutiyet'ten iki yıl sonra Gökalp, "Yeni Hayat ve Yeni Kıymetler" (1910)[122] üzerine bir makale yazdı. Burada ilk kez, "mefkûre" kavramının bir tanımını geliştiriyordu. 1908 "siyasî inkılâp"ının, özgürlük, eşitlik ve kardeşlik gibi

119 "İlmi İçtima", *Peyman* (28 Haziran 1909), Şevket Beysanoğlu, der., *Ziya Gökalp'in İlk Yazı Hayatı* (İstanbul, 1956), s. 94-95. Sosyolojistik bilimselciliği ile Gökalp, her zaman için "ilmi içtima"yı "içtimaiyat"a tercih etmiştir.

120 *Ibid.*

121 Bkz. VII. Bölüm.

122 "Yeni Hayat ve Yeni Kıymetler", *Genç Kalemler*, 1910 (8); *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*, s. 120-127.

yaygınlaşmış "kuvvet-fikir"lerinin bir sonucu olduğunu ileri sürmekteydi. Ama artık ulusu, ikinci ve daha güç bir görev olan "içtimaî inkılâp" bekliyordu. Toplumsal devrim "mekanik eylem"le değil, ancak "organik evrim"le, yani kuvvet-fikirlerin kamu vicdanında yayılması, benimsenmesi ve "kuvvet-his"lere dönüşmesiyle gerçekleşebilirdi. Gökalp şunu da ekliyordu: "Mefkûre"lerin kabulü ya da reddi, akılcı iradenin kudreti içindeydi, ama kanaatler kolayca değiştirilemez; çünkü yüzyılların toplumsal alışkanlıklarının ifadesidirler.[123]

Gökalp'e göre toplumsal yaşamın tüm alanlarında yeni değerlerin oluşmasını sağlayan idealler, kuramcıların zihinlerindeki durağan ütopyalar değildir; zamanın ve gerçekliklerin belirlediği koşullar altında değişime uğrarlar.[124] Yeni yaşamın da bir "yöntemi" olacaktır; ama ideallerin önceden belirlenmiş, dogmatik değerler olmaması da, yine bu yöntemin gereğidir ve onun ilerlemeye açık ve yardımcı olabilmesini sağlayan bir özelliğidir.[125] Böylece Gökalp "mefkûre" kavramını toplumsal gerçeklerden kopuk ve volontarist olmayan bir idealizm içinde öne sürmektedir.

"Mefkûre" (1912)[126] başlıklı yazısında Gökalp, bu kavramı daha da açar. Ulusların yaşamında büyük felâketlerin ve tehlikelerin söz konusu olduğu dönemlerde bireysel amaçlar ve kişilikler, her şeyi kucaklayan bir ulusal ideale tâbi olurlar. Toplumsal bunalım ve siyasal karmaşa anlarında tüm bireylerin ruh ve kalpleri, bir "ulusal kişilik" içinde atmaya başlar;

123 *Ibid.*, s. 120.
124 *Ibid.*, s. 123.
125 *Ibid.*, s. 124.
126 "Mefkûre", *Türk Yurdu*, 1912 (56); *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*, s. 51-57.

bireysel iradeler susar, tüm vicdanlara bir genel irade yerleşir. Benciller fedakâr kişilere, korkaklar kahramanlara dönüşür; öz-çıkar ulusal çıkara feda edilir. Bunalım atlatıldıktan sonra da ulusal idealler silinip gitmez; tüm toplumsal kurumlarda olgunlaşmayı ve bunları geliştirmeyi sürdürürler. En yüksek biçimini milliyetçilikte (ulusal bağımsızlık, ulusal gelişme, ulusal birlik) bulan ideal, toplumsal bir olgudur; kamu vicdanında yer etmiş olması gerekir. "Mefkûreli fertler" diye bir şey olamaz; ancak "mefkûreli cemiyet" olabilir.[127]

Gökalp'in açıklamasına göre, başlangıçta "örf" biçiminde olan ideal, daha sonra "kanun" hâlini alır, yani hem resmen kodifiye edilir, hem de kurumsallaşır.[128] İdeal (mefkûre), toplumsallaşmış "fikir"dir. İdeal, "yaşanmamış bir düş" ya da bir "hedef" olmadığı gibi, "gerçekleştirilecek bir şey", bir "istek" ya da "dilek" de değildir. Tersine, yaşanan bir gerçeklik, herkese "coşku" (vecd) veren, kollektif bir psikolojik ve zihinsel durumdur. "Geçmişin gerçekliği", "bugünün eğiticisi" ve "geleceğin yaratıcısı"dır. Geçmişten gelip geleceğe uzanan bir düşünsel atılımdır.[129] Tüm bunlar açıkça idealist niteliktedir, ama volontarist değildir; çünkü ideal, bireysel iradenin ötesinde, toplumsal bir temele sahip olmak zorundadır. Gökalp'in burada da Durkheim'ın bir öncülünü benimsemiş olduğu görülüyor: kollektif fikirler toplumdaki yapısal değişimlerin bir sonucudur ve pozitivist metodolojiyle bilimsel olarak incelenmeye elverişlidirler. İdeali ya da idealleri saran duygusal öğe

127 *Ibid.*, s. 54-55.

128 Gökalp'in *Örf*'ü Durkheim'ın ahlakî yargı ya da kanaatine tekabül etmektedir, ama Gökalp bazen âdet anlamında da (bkz. s. 76), ve her zaman münteşir (latent) telmihiyle kullanmaktadır. Gökalp'in "*müessese*"si Durkheim'ın "kurum"una tekabül etmektedir ve *müteazzi* (manifest) telmihine sahiptir.

129 *Ibid.*, s. 56-57.

de, onun toplumsal, kamusal niteliğinin bir göstergesidir. Bu, bazı anti-rasyonalist kuramcıların ve savaşçılığı yücelten faşist kuramcıların kitle psikolojisi anlayışlarının tersine, herhangi bir irrasyonel öğe taşıdığı anlamına kesinlikle gelmemektedir.

1924'te yazdığı bir dizi makalede de Gökalp, ideal kavramını işlemeye devam etmiştir. "Hedefler ve Mefkûreler" adlı yazıda, Victor Hugo'nun "gerçeklikle temas ettiklerinde idealler çöker" önermesi ile, Alfred Fouilleé'nin "tüm idealler sonunda gerçekliğe dönüşür"[130] iddiasını eleştirmektedir. "Mefkûre" adlı yazıda ise, ideali, tüm bireysel ve toplumsal bozuklukları giderebilen ahlaksal bir deva olarak sunar.[131] Aynı bağlamda, "Ümit" başlıklı makalede de, filozofun görevinin ulusuna bir "umut felsefesi" sunmak, bilim adamının görevinin ise bir "umut yasası" keşfetmek olduğunu ileri sürer ve kendisinin yaşamı boyunca sürdürdüğü çalışmaların temel ilkesini de, "gerçekliğe dayanan bir umut felsefesi kurmak" biçiminde tanımlar.[132] Nietzsche'nin gerçek devrimin değerlerde bir devrim olduğu görüşünü de reddeden Gökalp'e göre gerçek devrim, ideallerde bir devrimdir; bu da değerlerde bir devrime ve daha sonra da kurumlarda bir devrime yol açacaktır.[133] Ayrıca, irrasyonel umudun rasyonel umutsuzluktan iyi olduğunu ve manevi güçlerin maddi güçlerden kuvvetli olduğunu da belirtir.[134] Ancak, bu sloganımsı basitleştirmeler,

130 "Hedefler ve Mefkûreler", *Cumhuriyet* (13 Eylül 1924); *Çınaraltı Konuşmaları* (Ankara, 1966), s. 90-96; s. 94.

131 "Mefkûre", *Cumhuriyet* (11 Mayıs 1924); *Çınaraltı Konuşmaları*, s. 30-32.

132 "Ümit", *Cumhuriyet* (23 Ağustos 1924); *Çınaraltı Konuşmaları*, s. 81-85; s. 83.

133 *Ibid.*, s. 84.

134 *Ibid.*, s. 81-82.

yine, daha önce belirttiğim kuram ve mit ayrımı gözönünde tutularak, belli bir ihtiyatla değerlendirilmelidir.[135]

"Meçhul Bir Filozof" (1924)[136] adını taşıyan otobiyografik makalesinde Gökalp, bir bakıma "vasiyetname"sini yazmıştır. Gökalp'le konuşan "meçhul filozof", toplumsal idealleri olan, ama kitlesel topluluklara aktif olarak pek katılmayan bir kişi olarak tanımlar kendini. Rousseau'yu hatırlatan bir dille, kişinin, insanlardan uzak dursa bile, yine de onların sorunlarından uzak kalmayabileceğini söyler. İnsan, diğer bireylerle somut ilişkiler kurmadan, insanlığın yaşadığı olaylarda yer alabilir ve toplumsal görevlerini yerine getirebilir. Filozof, insanların genellikle hırslı ve hararetli mücadelelere giriştiklerini, oysa kendisinin hırs ve heyecandan hoşlanmadığını, her zaman sakin ve vecidli bir hayat sürmek istediğini de ekler sözlerine.[137] Burada otobiyografik bir imâ'nın yanı sıra, hem idealleri bulunan, hem de bilim adamı olan bir kişinin, kendi idealist toplumsal aktivizminde, kayıtsız değil ama hırssız ve tarafsız kalması gerektiği yolunda genel bir ilke de dile getirilmiş gibidir. Gökalp için teori ve akıl, tanımları gereği, en az pratik ve duygular kadar önemlidir ve bu ikisi her zaman diyalektik bir ilişki içindedir.

Toplumsal "mefkûre", yani yüksek milliyetçilik ideali, "toplumun kendi hakkındaki bilgisi"dir, halkın kollektif vic-

135 Aynı şey, "Nietzsche'nin tasarladığı süpermanlar Türkler'dir" (*Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*, s. 126) yollu maneviyat yükseltici abartmalar için de geçerlidir. Gökalp nerede duracağını biliyor idiyse de, faşizan-korporatizmin başlıca özelliklerinden olan şoven milliyetçilik sularına yelken açtı açacak izlenimini zaman zaman vermemiş değildir. Nitekim cumhuriyet döneminde pek çok kişi o sularda seyretmişlerdir.

136 "Meçhul Bir Filozof", *Cumhuriyet* (8 Mayıs 1924); *Çınaraltı Konuşmaları*, s. 21-23.

137 *Ibid.*, s. 22.

danında yatan örtük normların kollektif bilinçte açık ideallere dönüşmesidir. "Mefkûre, esâsen bir içtimaî zümrenin kendi fertleri tarafından duyulmasıdır." Buradaki terminoloji Hegel idealizmine yakın görünüyorsa da, epistemoloji farklıdır. Çünkü Gökalp'e göre "... Mefkûreler, tarihî kavga ve gürültülerden, içtimâî buhranlardan" doğmaktadır.[138] Dolayısıyla idealler, ruhun ya da aklın toplumsal koşullardan bağımsız açılımının sonucu gibi sunulmamaktadır.

Bu, ulusal grup ve milliyetçilik ideali için olduğu gibi, diğer toplumsal gruplar ve idealler için de geçerlidir. Bir toplumsal kollektivitenin kendi bilincine varması, bir benzetmeyle nesnenin özneye dönüşmesi, toplumsal ve kollektif olarak gerçekleşmektedir.

Gökalp için en yüce ideal, milliyetçilik idealidir. Ama bundan başka toplumsal idealler de vardır. İzleyen bölümde diğer ideallere ve bunların hiyerarşisine geçmeden önce, milliyetçilik idealinin esas olarak kültürel anlamıyla alınması gerektiğini tekrar belirtelim. Ayrıca, kuramsal olarak, meslekî ideal ve ahlak da Gökalp'in analitik toplum modelinin belkemiğidir. Başka bir deyişle, milliyetçiliğin somut bir toplumsal temele oturması gerekir. O da meslek grupları ve meslek ahlakıdır. Şunu da ekleyebiliriz ki, Gökalp için, milliyetçilik ideali bunalım dönemlerinde toplumsal birliğin temel kaynağını oluştururken, meslek ideali de istikrar dönemlerinin toplumsal dayanışmasını sağlamaktadır.

138 "Milliyet Mefkûresi", *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* (1918); Niyazi Berkes, *Turkish Nationalism and Western Civilization* (New York, 1959), s. 79-82; s. 79.